VINCENT CORPET, P.S.S.

LA CAUSALITÉ INSTRUMENTALE DE L'HUMANITÉ DU CHRIST

D'APRÈS LES SALMANTICENSES

PARS DISSERTATIONIS AD LAUREAM
IN FACULTATE S. THEOLOGIAE
APUD PONTIFICIUM INSTITUTUM "ANGELICUM" DE URBE

HANOI

— 1954 —

LA CAUSALITÉ INSTRUMENTALE DE L'HUMANITÉ DU CHRIST D'APRÈS LES SALMANTICENSES

Vidimus et approbavimus,
Romæ, apud Pont. Institutum "Angelicum"
die 18 mense Junio, anno 1952
M.R. GAGNEBET, O.P.
P.M. MATTHIJS, O.P.

CUM PERMISSU SUPERIORUM

IMPRIMATUR
Hanoi, 17 - 12 - 1953
✠ J. M. KHUÊ
Vic. apost de Hanoi

PRÉFACE

"Le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous. Et nous avons contemplé sa gloire, gloire qu'un Père donne à son Fils unique, plein de grâce et de vérité... De sa plénitude nous avons tous reçu, et grâce sur grâce ; car la Loi nous a été donnée par Moïse, mais la Grâce et la Vérité nous sont venues par Jésus Christ". (I)

LA grâce, participation à la nature divine, est le don propre de Dieu seul; elle nous est cependant venue par Jésus Christ, par la "chair" du Verbe de Dieu. Cela signifie-t-il seulement que Jésus est cause morale du don divin de la grâce par son activité proprement humaine: son mérite infini durant sa vie mortelle, sa perpétuelle intercession auprès du Père en notre faveur? (2) Le réalisme de l'Incarnation rédemptrice qui fait de Jésus en son humanité un "principe de salut éternel" (3) ne nous invite-t-il pas à penser que la grâce divine nous est aussi donnée directement par sa sainte humanité, comme la sève s'écoule du cep dans les sarments, la vie de la tête dans le corps tout entier (4) ? En d'autres termes, outre sa causalité propre, méritoire et d'intercession, l'humanité du Christ n'a-t-elle pas une causalité immédiatement efficiente, physique, dans la production de la grâce (5) ? Elle ne peut certes, en ce sens, être cause principale de la grâce qui est un effet propre de la divinité; mais ne peut-elle être assumée par

(1) *Jo.* I, 14, 16, 17.

(2) *He.* VII, 25; *Ro.* VIII, 34.

(3) *He.* V, 3.

(4) *Jo.* XV, 1 sq.; *Ep.* IV, 15-16 etc...

(5) Nous n'envisageons ici que la causalité efficiente, morale et physique, de l'humanité du Christ. Il y aurait lieu d'étudier sa causalité exemplaire, Dieu nous a en effet "prédestinés à reproduire l'image de son Fils" *Ro.* VIII, 23; Cf. *IIIp.*, q. 24, a. 3.

la toute puissance divine comme un instrument, et coopérer directement au don de la grâce par ses actions humaines, en raison non de leur vertu propre mais d'une vertu communiquée par Dieu, agent principal? Ainsi se pose la question de la causalité instrumentale de l'humanité du Christ, plus fondamentale que celle de la causalité instrumentale des sacrements de la Loi nouvelle.

Nous ne pouvons songer ici à l'aborder dans son ensemble : en recueillir tout d'abord les fondements dans la tradition vivante de l'Eglise et dans l'Ecriture ; puis chercher à pénétrer ce que ce donné contient d'humainement intelligible, en lui-même, et dans ses rapports avec les mystères de l'Incarnation rédemptrice, de l'Eglise... Nous devons choisir un guide qui nous aidera à orienter notre recherche. S. Thomas d'Aquin serait tout particulièrement intéressant à suivre, car il est le premier, sur ce sujet, à avoir nettement exprimé les données de la tradition, grâce à la notion de cause instrumentale. Mais, ces dernières années, plusieurs travaux ont été consacrés à l'étude de ce point de sa doctrine ; l'essentiel est maintenant bien mis en lumière, malgré quelques divergences d'interprétation qui ne donnent lieu qu'à des discussions de détail (1).

Mais, après S. Thomas, et en partant d'ailleurs de lui pour le confirmer ou le combattre, les théologiens ont continué à s'intéresser à cet aspect du mystère du Christ ; leurs recherches, leurs controverses mêmes, peuvent nous aider à progresser dans l'intelligence de la causalité instrumentale de l'humanité du Christ. Nous choisissons comme maîtres les Salmanticenses ; ces théologiens espagnols du XVII[e] siècle, profitant de l'effort théologique antérieur — spécialement de celui des grands théologiens du XVI[e] siècle — nous donnent de la causalité instrumentale de l'humanité du Christ un exposé d'ensemble, mais cependant assez

(1) J. BACKES, *Die Christologie des Hl. Thomas von Aquin und die grieschischen Kirchenvater*, Paderborn, 1931 — a donné l'impulsion à des recherches plus spécialisées, notamment: VAN MEEGEREN Fr. D., *De causalitate instrumentali humanitatis Christi juxta D. Thomae doctrinam expositio exegetica*, Venlo, 1939, et: TSCHIPKE Th., *Die Menscheit Christi als Heilsorgan der Gottheit unter besonderer Berücksichtigung der Lehre des Hl. Thomas von Aquin.* Fribourg, 1940. (l'auteur a été empêché par les événements de poursuivre son enquête au delà de S. Thomas) P. M. MATTHIJS, *De humanitate Christi operativa divinitati conjuncta secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis*, Romæ, 1952. Notons aussi F. MITZKA *Das Wirken der Menscheit Christi zu unserem Heil nach dem Hl. Thomae von Aquin* – Zeits. Kath. Theol. LXIX (1947) pp. 189-208, qui reprend la théorie de Billot sur la causalité intentionnelle.

détaillé. C'est dans leur Cursus Theologicus que nous prendrons la matière de notre étude.

Ce *Cursus Theologicus* est l'œuvre de quelques *Carmes* déchaussés, professeurs à Salamanque, qui y travaillèrent successivement durant près d'un siècle (1). Après la réforme thérésienne, le besoin d'une unification du savoir se fit bientôt sentir dans la nouvelle branche de l'Ordre des Carmes. Dans ce but, le collège de philosophie d'Alcala entreprit dès la fin du XVI[e] siècle un Cursus Artium, publié plus tard sur l'ordre du conseil général de l'Ordre sous le nom de Cursus Complutensis.

L'un des auteurs de cet ouvrage de philosophie, Antoine de la Mère de Dieu, déplacé en 1617 au collège S. Elie de Salamanque, entreprit aussitôt de faire une œuvre analogue pour la théologie. Dans le titre de l'ouvrage s'affirme le principe d'une grande fidélité à S. Thomas: Cursus Theologicus Summam Theologicam Angelici Doctoris D. Thomas complectens (2). Son intention n'est pas cependant de faire un commentaire suivi de la Somme théologique, question par question, article par article. Il veut seulement, pour les étudiants, expliquer les questions qui sont ordinairement abordées au cours des leçons, éclairer les discussions qui s'élèvent à leur sujet; laissant de côté les questions plus faciles, ou celles que les étudiants peuvent comprendre par eux-mêmes à l'aide des principes exposés par le maître. Cet ouvrage doit être un "cours"; c'est pourquoi seulement les questions essentielles seront traitées, et autant que possible "breviter et succincte" (3). Des six parties qu'il avait prévues pour l'ensemble du Cursus Theologicus, Antoine de la Mère de Dieu fit paraître seulement les deux premières: *De Deo uno* (1631); *De Deo Trino, De Angelis* (1637). La réalisation dépassait par son ampleur le projet primitif; le Cursus apparut, dès le premier

---

(1) Nous empruntons ces renseignements sur les Salmanticenses à la récente thèse de O. MERL. *Theologia Salmanticensis. Untersuchungen uber Entstehung, Lehrrichtung und Quellen d. theol. Kurses d. spanischen Karmeliten*, Wurzburg, 1947.

(2) Le titre complet est le suivant: *Collegii Salmanticensis Fr. Discalceatorum B. Mariæ de Monte Carmeli Parenti suo Eliæ consecrati, Cursus Theologicus Summam Theologicam Angelici Doctoris D. Thomam complectens.*

(3) *C. T. S.* Prœmium et partitio totius operis, § I.

tome, devoir être un ouvrage volumineux, où non seulement la doctrine de S. Thomas était expliquée en elle-même, mais où les différents courants de la théologie, depuis le XIII[e] siècle, étaient examinés en référence à l'enseignement de S. Thomas. Aussi le successeur d'Antoine de la Mère de Dieu, Dominique de Sainte Thérèse, tout en poursuivant l'ouvrage dans l'esprit de son prédécesseur, dut modifier son plan, et porter à huit le nombre de volumes prévu. Il en publia deux (1647, 1658), mais interrompit son travail en 1658, quand il fut appelé à gouverner son ordre. Il mourut deux ans après, sans avoir terminé la prima secundae.

Ce n'est qu'en 1670 que l'ouvrage sera repris par *Jean de l'Annonciation* qui y travailla jusqu'à sa mort en 1701, menant presque le Cursus à son terme. La dispute sur la causalité instrumentale de l'humanité du Christ est son œuvre. Né en 1633 à Orviedo, ses parents l'envoyèrent, vers l'âge de quinze ans, faire son droit à Salamanque ; attiré par le Carmel, il se présenta en 1650 au collège S. Elie pour demander son admission dans l'Ordre ; il y fera son noviciat, ses études scolastiques. Au cours de sa dernière année d'études, en 1658, la confiance de ses supérieurs lui attribua la chaire de lecteur en théologie, probablement pour remplacer Dominique de Sainte Thérèse appelé à Madrid, au conseil général de l'Ordre. Il professera durant près de quarante ans. En 1668, outre son enseignement, on lui confia la refonte du Cursus Complutensis pour en faire un manuel plus accessible aux étudiants. En 1670 il pouvait envoyer à l'impression ce cours abrégé (1); on le pria alors de poursuivre la publication du Cursus Theologicus. Ce sera l'œuvre des trente dernières années de sa vie, même de 1694 à 1700, alors qu'il est général de la congrégation espagnole des Carmes déchaussés. La mort l'enlèvera en plein travail, le 3 Août 1701 (2).

Nous lui devons près des deux tiers de l'ensemble du Cursus : les traités *De gratia Dei, De justificatione, De merito, De fide, De spe, De caritate et De statu religioso* publiés en 1679 ; puis le *De Incarnatione* paru en 1687 et 1691 ; enfin le *De Sacramentis in genere* et le *De Eucharistia* en 1694.

---

(1) *Novissimus Collegii Complutensis Fr. Discalceatorum Beatæ Mariæ de Monte Carmeli Artium Cursus, ad breviorem formam collectus, et novo ordine, atque faciliori stylo dispositus. Per* F. JOANN. AB ANNUNTIATIONE, Lugduni, 1670. Nout aurons plusieurs fois à recourir à ce manuel que Jean de l'Annonciation cite dans le *C.T.S.* sous la mention "*N. complut. abbrev.*".

(2) O. MERL, *Theologia Salmanticensis*, *pp.* 42-43.

Dans l'avis ad lectorem du tome X, celui où précisément il traite la question de la causalité instrumentale de l'humanité du Christ, Jean de l'Annonciation ne cache pas les difficultés qu'il a rencontrées; il se félicite d'approcher enfin du but, mais avoue que c'est "plumbeis passibus". Il faut en effet se mettre à la portée des étudiants. Mais, pour lui, le motif principal de la longueur du Cursus sont les interruptions dans la rédaction, et surtout la succession d'auteurs différents; si chacun veut continuer dans le ligne de ses prédécesseurs, pour que vraiment l'œuvre soit une, il doit souvent renoncer à ses opinions personnelles et se couler dans la pensée de ceux qui ont travaillé avant lui. Sur ce point, l'effort des Salmanticenses a été couronné de succès, car il y a vraiment une grande unité de doctrine dans ce cours, pourtant de si grandes dimensions.

Pourtant, chacun des auteurs a laissé dans le Cursus la marque de son génie propre. Au jugement du plus récent historien du Cursus, Jean de l'Annonciation l'emporte par le talent (1). Nous avons dit déjà que c'est lui qui a donné au Cursus sa division définitive, c'est lui aussi qui, par un travail acharné, a donné l'élan qui permit d'aboutir à la fin. Sans doute n'a-t-il pas toujours une vue aussi pénétrante des mystères qu'Antoine de la Mère de Dieu; mais il surpasse ses prédécesseurs sur deux points: d'abord par la clarté de son exposé, l'aisance de son style; on lui connaissait sans doute déjà cette qualité quand on lui confia la refonte du Cursus Complutensis (Nous trouvons pourtant chez lui encore bien des longueurs, des répétitions qui obscurcissent le développement de la pensée). Le second avantage sur les autres auteurs du cours est l'étendue considérable de sa documentation: Ecriture, Pères, Conciles, théologiens anciens et surtout modernes, il semble avoir lu, à propos de chacune des questions abordées, tout ce qu'il était possible de consulter (2).

C'est dans le traité XXI, *De Incarnatione*, que Jean de l'Annonciation étudie, dans son ensemble, la causalité instrumentale de l'humanité du Christ, à propos de la question 13 de la III[a] pars de la Somme théologique sur la puissance de l'âme du Christ. Fidèle à la méthode du Cursus, il commence par transcrire les articles de la Somme; mais il s'arrête au second article: Utrum anima Christi habuerit omnipotentiam

(1) O. MERL, *Theologia Salmanticensis*, p. 42.

(2) MERL, *op. c.*

respectu immutationis creaturarum ? il en dégage l'essentiel dans quatre brèves conclusions, puis amorce aussitôt une "disputatio", la *disputatio 23: De potentia animæ Christi*, dans laquelle il se propose d'étudier la puissance de l'âme du Christ relativemenl aux effets qui dépassent les forces de la nature humaine (1). Tout le développement de la "disputatio" est orienté vers la question de la causalité instrumentale physique du Christ en tant qu'homme, relativement aux œuvres miraculeuses et surnaturelles, à laquelle sont consacrés entièrement les dubia 4, 5 et 6, soit plus de 65 pages dans l'édition Palmé. Comme à l'ordinaire, la doctrine de S. Thomas est exposée et défendue contre de fausses interprétations; puis les arguments d'autorité ou de raison qui la fondent sont amplement développés, tandis que les opinions adverses sont vigoureusement réfutées.

Nous utiliserons aussi d'autres passages du Cursus où notre question est traitée en passant, spécialement dans le traité XIV "*De gratia*", et dans le traité XXII "*De sacramentis in genere*". Cela est d'autant plus légitime que ces traités sont l'œuvre du même Jean de l'Annonciation.

Comme notre intention est d'étudier la causalité intrumentale de l'humanité du Christ, ce travail sera essentiellement doctrinal, théologique: l'humanité du Christ comme instrunent de la divinité pour les œuvres proprement divines que sont les miracles et la production de la grâce en est l'objet propre. Mais, puisque pour limiter notre enquête, nous avons choisi pour guide un théologien particulier, Jean de l'Annon-

---

(1) *C. T. S.* tract. XXI, disp. 23. Voici la succession des dubia de cette disputatio.

dub. 1. Utrum anima Christ habuerit formaliter omnipotentiam ?

dub. 2. Utrum Christus ut homo vere fecerit opera miraculosa et supernaturalia ?

dub. 3. Utrum Christus ut homo fuerit causa principalis miraculorum et operum supernaturalium ?

dub. 4. Utrum Christus ut homo concurrit isntrumentaliter physice ad opera miraculosa et supernaturalia ?

dub. 5. Utrum humanitas Christi ut esset instrumentum physicum ad opera miraculosa et supernaturalia debuerit elevari per aliquid sibi intrinsece superadditum ?

dub. 6. Quid sit illud intrinsecum per quod humanitas Christi elevetur ad efficiendum instrumentaliter opera miraculosa et supernaturalia ?

dub. 7. Quam potestatem et efficaciam habuerit anima Christi circa proprium corpus, et respectu eorum quæ voluit ?

ciation, nous devrons, pour interpréter correctement sa pensée, tenir compte de sa place dans l'histoire de la théologie et des sources immédiates auxquelles il a lui-même puisé. Tout au long de ce travail, nous aurons donc à recourir aux œuvres des théologiens que Jean de l'Annonciation a consultés, soit pour les critiquer, soit pour leur emprunter des éléments de solution (1).

Mais tout d'abord nous donnerons dans une introduction (2) un aperçu historique sur l'apparition de cette doctrine dans la théologie occidentale au XIII[e] siècle, sur les discussions auxquelles; elle a donné lieu jusqu'au XVII[e] siècle; cela nous permettra de situer les développements du Cursus theologicus des Carmes de Salamanque.

Dans notre thèse, nous avons distribué ces éléments en deux parties; la première au sujet de l'existence de cette causalité instrumentale montre sur quelles données positives s'appuient les Salmanticenses pour l'affirmer; la seconde partie, sur la nature de cette causalité, les suit dans leur recherche pour expliquer comment elle peut convenir au Christ, instrument de la divinité.

Ne publiant ici qu'un extrait de la thèse, nous laisserons de côté deux longs chapitres de cette seconde partie qui traitent de la vertu instrumentale (3). Par contre nous reproduisons les deux chapitres de la première partie; nous les ferons suivre du dernier chapitre de la seconde partie où sont examinées diverses objections contre la causalité physique de l'humanité du Christ (4).

---

(1) Nous n'avons consulté que les auteurs auxquels Jean de l'Annonciation renvoie explicitement, soit au cours de son argumentation, soit surtout dans les longues listes qu'il place après l'énoncé des différentes conclusions. *C. T.S.*, tract. XXI, disp. 23, n., 20, 31, 43, 64, 66 etc... Comme la lecture de ce travail suppose que l'on a sous les yeux le texte de Jean de l'Annonciation, nous ne le citerons qu'exceptionnellement pour certains passages majeurs; nous pourrons ainsi citer davantage de passages des théologiens dont il s'inspire, ou qui peuvent servir à éclairer sa pensée.

(2) Cette introduction correspond au chapitre préliminaire de la thèse.

(3) Cf. infra, table des matières de la thèse; nous résumons dans la conclusion générale le contenu de ces deux chapitres.

(4) Ces objections sont d'ailleurs présentées par le C.T.S. à la suite de la preuve positive de l'existence de la causalité instrumentale, dans le même dubium 4 — Les développements sur la vertu instrumentale que nous omettons font l'objet des dubia suivants 5 et 6. Cette omission nous a amené parfois à modifier légèrement la rédaction primitive de la thèse.

BIBLIOGRAPHIE

I. Sigles.

C. T. S. : *Cursus Theologicus Salmanticensis*
D. B. : *Denzinger-Bannwart*
D. T. C : *Dictionnaire de Théologie Catholique*
P. G. : *Patrologie Grecque*, MIGNE
P. L. : *Patrologie Latine*, MIGNE

II. Sources.

ALBERTINUS FRANCISCUS, S.J. *Corollaria seu quæstiones theologicæ, præcipue in I et III p. S. Thomæ*. Lugduni 1629.

ALBERTUS MAGNUS S., O.P. *Opera omnia*. Lugduni 1651.

ALEXANDER HALENSIS *Summa theologica :* lib. I, II, III. Quaracchi 1924-1948.

» *Summa universæ theologiæ*, pars IV. Venetiis 1575.

ALVAREZ DIDACUS, O.P. *De Incarnatione divini Verbi disputationes*. Romæ 1613.

ARAUJO FRANCISCUS de, O.P. *Commentaria in III p. S. Thomæ*. Salmanticæ, 1636.

AVERSA A. SANSEVERINO RAPHAEL, O. cler. reg. M., *Sacræ Theologiæ tertia pars*. Genuæ 1640.

BANEZ DOMINICUS, O.P. *Scholastica commentaria in I p. S. Thomæ*. Duaci 1614.

BECANUS MARTINUS, S. J. *Summa Theologiæ scholastica*. Rothomagi 1667.

BONACINA MARTINUS *Tractatus de sacrosancta Christi Incarnatione* Mediolani 1629.

BONÆ SPEI FRANCISCUS (CRESPIN), *Commentaria in universam theologiam*. Antverpiæ 1662.

BONAVENTURA S., O.M. *Opera omnia*. Quaracchi 1882-1902.

CABRERA PETRUS DE, O.S. Hier., *Commentaria et disputationes in III p. S. Thomæ*, Cordubæ 1602.

CAJETANUS THOMAS DE VIO, O.P. *Commentaria in Summam S. Thomæ*, ed. Leonina. Romæ 1903.

CANO MELCHIOR, O.P. *Opera*. Romæ 1890.

CAPREOLUS JOANNES, O.P. *Defensiones theologiæ divi Thomæ Aquinatis*. Turonibus 1906.

CASTILLO VELASCO FRANCISCUS DEL, O.M., *Subtilissimi Scoti doctorum super III Sententiarum librum* t. I. De Incarnatione Verbi. Antverpiæ 1641.

CHOQUETIUS HYACINTUS, O. P. *De origine gratiæ sanctificantis* Duaci 1628.

CIPULLUS GREGORIUS, O.P. *Commentaria scholastica in III p. Summæ Theologiæ S. Thomæ*. Romæ 1646.

DRIEDO JOANNES *De captivitate et redemptione humani generis*. Lovanii 1534.

DURANDUS A S. PORCIANO, O.P. *In Petri Lombardi Sententias Theologicas Commentariorum libri IV*. Venetiis 1571.

FERRARIENSIS FRANCISCUS DE SYLVESTRIS, O.P. *Commentaria in S. Contra Gentiles*, ed. Leonina. Romæ 1918.

GODOY PETRUS, O.P. *Disputationes theologicæ in III p. divi Thomæ*. Venetiis 1686.

GONET JOANNES BAPTISTA, O.P. *Clypeus theologiæ thomisticæ*. Venetiis 1772.

GRANATENSIS JOANNES VIGUERIUS, O.P. *Ad naturalem et christianam philosophiam, maxime vero ad scholasticam (quam vocant) theologiam Institutiones...* Parisiis 1563.

JOANNES AB ANNUNTIATIONE, O.C.D., *Novissimus Collegii Complutensis Fr. Discalceatorum B. M.V. de Monte Carmeli Artium Cursus ad breviorem formam collectus...* Lugduni 1670.

JOANNES A S. THOMA, O.P. *Cursus theologicus in Summam theologicam S. Thomæ*, Parisiis 1886.

» *Cursus philosophicus thomisticus*, Parisiis 1883.

JOANNES DUNS SCOTUS, O.M., *Quæstiones in IV libr. Sententiarum*. Lugduni 1639.

LABAT PETRUS, O.P. *Theologia scholastica sec. illibatam D. Thomæ doctrinam*. Tolosæ 1660.

LEDESMA MARTINUS, O.P. *Commentaria in IV lib. Sententiarum*. Conimbricæ 1555-1560.

LORCA PETRUS de, O. Cist. *Commentaria ac Disputationes in III p. S. Thomæ*, Compluti 1616.

LUMBIER RAYMONDUS, O. Carm., *Tractatus duplex de virtute fidei et de sacrosancto Incarnationis mysterio*. Cæsaraugustæ 1678.

MEDINA BARTHOLOMUES A, O.P., *Expositio in III p. D. Thomæ*. Venetiis 1582.

NAZARIUS JOANNES PAULUS, O.P. *Commentaria et Controversiæ in III p Summam D. Thomæ*. Bononiæ 1625.

PALUDE PETRUS DE (LA PALU) *In IV Sententiarum* Venetiis 1493.

PESANTIUS ALEXANDER *Commentaria brevia ac Disputationes in universam Theologiam D. Thomæ.* Venetiis 1606.

PETRUS LOMBARDUS *Libri IV Sententiarum.* Quaracchi 1916.

PHILIPPUS A SS. TRINITATE, O.C.D., *Disputationes theologicæ in III p. D. Thomæ* Lugduni 1650.

PUTEANUS JOANNES, O.E.S.A. *Commentaria in Summam Theologiæ D. Thomæ.* Tolosœ 1627.

RAGUSA JOSEPHUS, S.J. *Commentaria ac Disputationes in III p. D T omæ.* Lugduni 1619.

RIPALDA JOANNES MARTINEZ de, S.J. *De ente supernaturali disputationes in universam theologiam* Lugduni 1645.

SALMANTICENSES, O.C.D. *Collegii Salmanticensis Fr. Discalceatorum B.M.V. de Monte Carmeli Cursus theologicus...* Parisiis 1870-1881.

SALMERON ALFONSUS, S.J. *Commentaria in Evangelicam historiam et in Acta Apostolorum* Coloniæ Agrippinae 1602.

SOTO DOMINICUS, O.P. *Commentaria in IV Sententiarum.* Venetiis 1584.

SUAREZ FRANCISCUS, S.J. *Opera omnia.* Parisiis 1866.

SYLVIUS FRANCISCUS *Commentaria in III p. S. Thomæ* Antverpiæ 1684.

TANNERUS ADAMUS, S.J. *Theologia scholastica.* Ingolstadii 1627.

THOMAS AQUINATIS S., O.P. *Opera omnia*

— édition Léonine pour ce qui est paru.

— édition Vivès pour le reste.

VALENTIA GREGORIUS, S.J. *Commentaria theologica*. Lutetiæ Parisiorum 1609.

VASQUEZ GABRIEL, S.J. *Commentaria ac Disputationes in III p. S. Thomæ*. Lugduni 1631.

VEGA ANDREA, O.M. *Tridentini decreti de Justificatione expositio et defensio*. Venetiis 1548.

VINCENTIUS JOANNES, O.P. *Relectio de habituali Christi Salvatoris nostri sanctificante gratia*. Romæ 1591.

III. Travaux.

BACKES I. *Die Christologie des hl. Thomas v. Aquin und die grieschischen Kirchenväter*. Paderborn. 1931.

BERULLE (Cardinal de) *Opuscules de Piété*. Paris 1942.

BOUESSE H., O.P. *La causalité efficiente instrumentale de l'humanité du Christ et des sacrements chrétiens*. Revue Thomiste t. XXXIX, 1934, pp. 370-393.

» *La causalité instrumentale et la causalité méritoire de la sainte humanité du Christ*. Revue Thomiste t. XLIV, 1938, pp. 256-298.

CHENU M.D., O.P. *Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin*. Paris 1950.

CONGAR M.J., O.P. *Esquisse du Mystère de l'Eglise*. Paris 1941.

» *Théologie*, D.T.C. t. XV, col. 341-502.

DEMAN TH. *Salamanque (théologiens de)*, D.T.C. t. XIV, col. 1017-1031.

DUMONT P. *Suarez*, Théologie dogmatique, D.T.C. t. XIV, col. 2649-2691.

DURRWEL F.X. C.S.S.R. *La Résurrection de Jésus, Mystère de Salut*. Le Puy 1950.

GALTIER P., S.J. *De Incarnatione et Redemptione.* Paris 1947.

GARRIGOU-LAGRANGE R., O.P. *De Christo Salvatore,* Torino 1946.

» *De Unione Sacerdotis cum Christo Sacerdote et Victima.* Torino 1948.

» *La Synthèse Thomiste.* Paris 1950,

» *De Revelatione* Romæ 1945.

GIERENS M., S.J. *De causalitate sacramentorum...textus Scholasticorum principaliorum.* Romæ 1935.

GREDT J., O.S.B, *Elementa philosophiæ,* Friburgi 1921.

HERIS CH. V., O.P. *Le Mystère du Christ,* Paris 1928.

» *Le Verbe Incarné,* Scmme théologique III, p., q, 1-26, Ed. Revue des Jeunes. Paris 1927-1931.

HUGON E., O.P. *La causalité instrumentale en Théologie.* Paris 1923.

HURTER H., S.J. *Nomenclator litterarius theologiæ catholicæ theologos exhibens...* Oeniponte 1910.

LAVAUD M.B., O.P. *S. Thomas et la causalité physique instrumentale de la sainte humanité et des sacrements.* Revue Thomiste t. X, 1927, pp. 292-316, 405-422.

MATTHIJS P.M., O.P. *De humanitate Christi operativa divinitati conjuncta sec. doctrinam S. Thomæ Aquinatis.* Romæ 1952.

MERL O., O.C.D. *Theologia Salmanticensis. Untersuchungen über Entstehung, Lehrrichtung und Quellen d. theol. Kurses d. spanischen Karmeliten.* Würzburg 1947.

MERSCH E., S.J. *Le Corps Mystique du Christ. Etudes de théologie historique.* Louvain 1933.

MICHEL A. *Jésus-Christ*, D.T.C. t. VIII, col. 1108-1411

» *Sacrements* D.T.C. t. XIV, col. 486-655.

MULARD R., O.P. *La Grâce*, Somme théologique I II p., q. 109-114, Ed. Revue des Jeunes. Paris 1948.

NEWMAN (Cardinal) *Le Christ, traduction et présentation P. Leyris*. Paris 1943.

ROGUET A.M., O.P. *Les Sacrements*. Somme théologique, III p., q. 60-65, Ed. Revue des Jeunes. Paris 1945.

SERTILLANGES A.D., O.P. *Dieu*, Somme théologique I p., q. 1-11, Ed. Revue des Jeunes. Paris 1925.

» *La Création*, Somme théol. I p., q. 44-49. Ed. Revue des Jeunes. Paris 1927.

SIMONIN H.D. et MEERSEMAN G., O.P. *De sacr. efficientia apud theologos Ord. Præd*, Romæ 1936.

SYNAVE P., O.P. *Vie de Jésus*. Somme théologique, III p., q. 27-59, Ed. Revue des Jeunes. Paris 1927-1932.

SYNAVE P. et BENOIT P., O.P. *La Prophétie*. Somme théologique, I II p., q. 171-178, Ed. Revue des Jeunes. Paris 1947.

TSCHIPKE TH., O.P. *Die Menscheit Christi als Heilsorgan der Gottheit unter besonderer Berücksichtigung der Lehre des hl. Thomas v. Aq.* Freiburg 1940.

VAN MEEGEREN Fr. D., O.E.S.A. *De causalitate instrumentali humanitatis Christi juxta D. Thomæ doctrinam expositio exegetica*. Venlo 1939.

ZORELL F., S.J. *Lexicon græcum Novi Testamenti*. Parisiis 1931.

TABLE DES MATIÈRES DE LA THÈSE

DEUXIÈME PARTIE

Nature de la causalité instrumentale de l'humanité du Christ.

(*) L'astérisque signale les chapitres non reproduits ci-dessous.

INTRODUCTION

LA DOCTRINE DE L'HUMANITÉ DU CHRIST COMME INSTRUMENT DE LA DIVINITÉ CHEZ LES THÉOLOGIENS LATINS DU XIII[e] AU XVII[e] SIÈCLE

DISCIPLES de S. Thomas, les Salmanticenses entendent exposer la pensée de leur maître en la dégageant des fausses interprétations qui ont pu en être données, prouver la valeur de sa doctrine en la défendant contre les attaques dont elle a fait l'objet, profiter enfin des précisions et des approfondissements apportés par ses commentateurs fidèles. Pour bien saisir leur pensée, nous devons au préalable voir comment la question se posait à eux, en étudiant brièvement, chez S. Thomas lui-même et les théologiens du XIII[e] au XVII[e] siècle, le rôle instrumental de l'humanité du Christ dans les œuvres de la divinité. Nous ne cherchons pas ici à faire une enquête historique complète, mais, dans la mesure où cela est utile pour éclairer la pensée des Salmanticenses, à jalonner les étapes de la réflexion théologique sur ce sujet; nous nous contenterons de situer les théologiens les plus caractéristiques parmi ceux que cite expressement le Cursus theologicus (1),

---

(1) TSCHIPKE TH., *Die Menscheit Christi als Heilsorgan der Gottheit...* étudie à ce sujet la doctrine de l'Ecriture, des Pères et des principaux théologiens, jusqu'à S. Thomas compris. Nous l'utiliserons pour les deux premiers articles de ce chapitre.

ARTICLE I

Les scolastiques avant S. Thomas: influx moral.

L'originalité de la position de S. Thomas n'apparaît que si on la compare avec celle qui était communément reçue à son époque. Les théologiens du XIII[e] siècle n'abordent pas directement la question de la participation causale de l'humanité du Christ à l'œuvre du salut, mais à l'occasion de son rôle de chef de l'Eglise, de la causalité de sa passion et de sa résurrection, du pouvoir qu'il eût pu donner à ses disciples sur l'effet intérieur des sacrements. Nous indiquerons aussi leur opinion sur la question connexe de la causalité des sacrements.

Dans les Sentences de *Pierre Lombard* (+ 1164), que presque tous les théologiens du XIII[e] siècle commenteront, nous ne trouvons pas exprimée une réelle participation causale de l'humanité du Christ à l'action divine; cela n'est pas étonnant, vue la conception assez lâche de cet auteur au sujet de l'union hypostatique (1). Pour les sacrements il distingue bien le rôle de signe de celui de cause (2), mais sa conception de la production de la grâce l'empêche d'envisager une véritable causalité.

Alors que Pierre Lombard envisageait à peine l'influx du Christ chef sur ses membres (3), *Guillaume d'Auxerre* (+ 1231) s'y étend longuement dans sa Summa Aurea super 4 libros Sententiarum (entre 1215 et 1220). Au Christ en tant que Dieu, il attribue la production de la grâce "per modum auctoritatis"; pour son humanité il distingue un triple influx: "per modum meriti", "per modum doctrinæ", (il nous enseigne lui-même, ou par le moyen des prédicateurs), "per modum fidei" (4); l'humanité du Christ n'a donc aucun rôle directement efficient.

---

(1) PETRUS LOMBARDUS, *Liber 3.* '*Sententiarum*", dist. 6.

(2) *Lib. 4, Sent..* dist. 1., c. 4 "Sacramentum enim proprie dicitur quod ita signum et gratiæ Dei et invisibilis gratiæ forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat"

(3) *Lib. 3, Sent* , dist. 13. c. un.

(4) GULIELMUS ANTISSIODORENSIS. *Summa Aurea super 4 libros Sent.*, l. 3, tract. 1, c. 4, q. 1-8.

Alexander de Halès (+ 1245) réserve aussi à Dieu seul la production de la grâce, car la nouvelle création demande une vertu égale à celle de la création première (1). L'influx du Christ en tant qu'homme sur l'Eglise s'exerce "per modum meriti", "per modum exemplaris" et "per modum capitis"; à propos de ce dernier mode il compare le rôle du Christ au rôle que la physiologie d'alors attribuait à la tête dans le corps humain; mais, finalement, c'est seulement un désir naturel de l'animation de ses membres qui revient au Christ chef, c'est l'Esprit Saint qui abonde en lui, et non lui même, qui réalise ce désir (2). La passion considérée en elle-même est seulement cause méritoire et satisfactoire de notre justification; il dit bien qu'elle justifie "in ratione efficientis", mais c'est parce qu'elle est dans l'âme par la foi (3). Quant aux sacrements, ils n'atteignent pas la grâce, mais le caractère; et s'il attribue cette activité au Christ, c'est en tant que caractère incréé (4), non en tant qu'homme.

S. Bonaventure (1221-1274) dans son commentaire des Sentences (1250-1252) s'appuie sur l'autorité de S. Augustin pour n'attribuer au Christ d'influx de grâce qu'en raison de sa divinité: Dieu seul illumine les esprits, baptise intérieurement (5); et il distingue le rôle de la divinité et celui de l'humanité non seulement par le mode d'action, mais même selon l'effet obtenu (6); une coopération des deux natures à un même effet ne peut donc être envisagée. Pour la passion et la résurrection, il dit explicitement qu'on ne peut en toute rigueur parler à leur sujet de causalité sur notre justification; la causalité efficiente de ces mystères se réduit à un rôle

(1) ALEXANDER HALENSIS. *Summa universæ theologiæ*, l. 4, q. 15, m. 3 "æqualem virtutem requirit recreatio et creatio".

(2) *Ibid.*; l. 3, pars 1, tract. 3, tit. 2, m. 2, c. 3, a. 2, prob. 1 «Ipse vero Spiritus explet desiderium quod habet Christus ad nos, propter amorem quem habet erga nos».

(3) *Ibid.*, l. 3, pars 1, tract. 5, m. 6, c. 1, a. 1, 1 ad 2

(4) *Ibid.*, l. 4, q. 5, a. 6.

(5) S. BONAVENTURE, *in 3 Sent.*, dist. 13, a. 2, q. 1 «Si per modum impartientis et conferentis, sic est ipsius Christi ratione divinæ naturæ, quia solus Deus est, qui illuminat pias mentes, solus est, qui baptizat interius, pro eo quod mens nostra immediate ab ipsa veritate formatur sicut sæpe dicit Augustinus".

(6) *Ibid.*. «influere (motum et sensum gratiæ) per modum meritis, Christi hominis; per modum efficientis, Christi Dei; vel influere quantum ad remissionem pœnæ, Christi hominis. quantum ad remissionem culpæ, Christi Dei»

d'exemple qui provoque et excite (1). Dans les sacrements c'est encore Dieu seul qui produit la grâce "effective", les sacrements agissant seulement "propter assistentiam divinæ virtutis", "dispositive" (2).

S. Albert le Grand (1206-1280) tient une position semblable sur l'influx du Christ chef (3). Il explique aussi d'une manière purement morale la causalité motrice de la résurrection du Christ par rapport à notre justification: si nous considérons la gloire du Christ ressuscité, nous sommes mus à ressusciter spirituellement (4). Outre la causalité méritoire de l'humanité du Christ, et pour les sacrements, il admet, dans la ligne d'Hugues de S. Victor, une causalité quasi-matérielle, dans la mesure où la grâce nous est présentée en eux, un peu comme dans un vase (5). Relativement au pouvoir d'excellence du Christ, il reconnaît que le Christ peut produire l'effet du sacrement sans poser le rite extérieur, mais ce n'est encore qu'une simple disposition à la grâce; et, plutôt que comme cause instrumentale, c'est comme une cause seconde principale que pourrait agir l'humanité du Christ (6).

Ainsi, avant S. Thomas, et même de son temps, les théologiens n'envisageaient pas de véritable participation causale de l'humanité du Christ à des œuvres proprement divines. Certaines de leurs expressions font parfois penser à une efficience physique; mais quand ils précisent leur pensée, on voit qu'ils ne parlent que de causalité morale, ou tout au plus peut-être (comme S. Albert le Grand) d'une causalité physique à l'égard d'une disposition à la grâce.

Jamais ils n'utilisent à ce sujet la notion de cause instrumentale. D'ailleurs, sous l'influence de la tradition augustinienne, ils ne pouvaient pas plus concevoir pour la "recréation" qu'est la justification que pour la création, de coopération directe d'une créature à l'œuvre divine.

---

(1) S. BONAVENTURE, *in 4. Sent.*, dist. 19, a. 1, q. 1 «nec resurrectioni, nec passioni attribui potest proprie causalitas justificationis sive deletio culpæ».
(2) *Ibid.*, in 4. Sent., dist. 1, a. un., q. 4.
(3) ALBERTUS MAGNUS, *Comp. theol. verit.*, l. 4, c. 14.
(4) *Ibid.*, l. 4, c. 35.
(5) TSCHIPKE Th., *Die Menscheit Christi*... p. 108.
(6) ALBERTUS MAGNUS, *in 4. Sent.*, dist. 5, a. 6, in fine.

ARTICLE II

S. Thomas: l'instrument conjoint.

C'est dans ce contexte qu'il faut situer la réflexion théologique de S. Thomas sur la causalité instrumentale de l'humanité du Christ. Nous nous bornerons ici à indiquer le développement de sa pensée sur ce sujet, puis à donner un aperçu synthétique de sa doctrine, spécialement d'après la Somme théologique. Nous aurons l'occasion de revenir sur les textes les plus importants, cités par les Salmanticenses.

§ 1. — Développement de la pensée de S. Thomas.

S. Thomas n'est pas arrivé dès ses premières œuvres à une parfaite expression, ni même à une pleine intelligence, du rôle de l'humanité du Christ comme organe de la divinité (1).

Dans son *Commentaire des Sentences* (1254-1256), il demeure sous l'influence de la théologie contemporaine pour qui Dieu seul produit effectivement la grâce (2). A propos de la grâce de chef il ne parle pour le Christ homme que d'un influx ministériel, analogue à celui du ministre du sacrement qui pose seulement le rite extérieur; ou d'une disposition à la grâce qu'il opère par son mérite, sa satisfaction, son intercession (3). Et à propos du mérite du Christ, il dit bien que le Christ chef influe quelque chose en nous, "sed non nisi meritorie" (4); cependant pour établir l'universalité de ce mérite,

(1) Plusieurs interprétations sont données du développement de la pensée de S. Thomas à ce sujet, comme sur celui de la causalité des sacrements. Nous pouvons les résumer au sujet de la production de la grâce en disant que : pour certains S. Thomas aurait toujours enseigné une causalité instrumentale dispositive, soit physique, soit intentionnelle (Billot, Gierens). Pour d'autres il n'y aurait eu de changement que dans l'expression, l'essentiel étant déjà dans les Sentences où «causare dispositive» équivaudrait à «causare instrumentaliter perfective» (cf. Van Meegeren, p. 23). D'autres enfin admettent un développement réel, passage d'une causalité dispositive à une causalité pecfective (Pègues, Hugon, Lavaud, Tschipke); c'est cette dernière interprétation que nous exposons.

(2) *In 1. Sent.*, dist. 14, q. 3.

(3) *In 3. Sent.*, dist. 13, q. 2., a. 1, ad 1 et ad 3.

(4) *In 3. Sent.*, dist. 18, q. 1, a. 6, sed contra.

il cite saint Jean Damascène : "caro Christi et anima erat quasi instrumentum Deitatis", et utilise la notion d'instrument, prise en un sens large. Sans qu'il soit encore à proprement parler question de causalité instrumentale sur la grâce même, nous trouvons déjà dans ce passage deux éléments qui permettront à S. Thomas de préciser sa doctrine : l'influence de la théologie grecque qui insiste sur la déification de l'humanité du Christ et l'oriente à concevoir une communion intime des opérations des deux natures du Verbe incarné, la notion d'instrument qui lui permettra d'exprimer cette coopération en sauvegardant la distinction des natures. Aussi trouvons-nous, même dans les Sentences, surtout dans le quatrième livre, des affirmations très certaines d'une causalité instrumentale au sens propre. Ainsi, pour l'effet intérieur des sacrements (qui d'après le commentaire des Sentences est seulement une disposition à la grâce), en vertu de son pouvoir d'excellence, le Christ coopère à l'action divine de la même manière que les sacrements eux mêmes (1). Il est plus net encore pour attribuer à la résurrection du Christ une causalité efficiente sur notre résurrection corporelle, causalité quasi instrumentale, que le Christ n'exerce pas seulement "virtute divinitatis" comme disait le Maître des Sentences, mais "virtute humanitatis" (2). S. Thomas poursuit en citant encore saint Jean Damascène : "humanitas Christi est quasi divinitatis organum", et il montre que la résurrection du Christ est cause instrumentale de la nôtre, au même titre que le contact du lépreux par la chair du Christ est cause de sa guérison (3).

Pour la causalité sur la grâce elle-même, c'est la conception traditionnelle relative à la production de la grâce par création qui l'empêche d'admettre une véritable action instrumentale pour l'humanité du Christ, comme pour les sacrements. Dans le *De Veritate* (1256-1259) q. 27, il maintient toujours qu'aucune créature ne peut causer la grâce "effective" (4), mais apporte quelques précisions sur le mode

---

(1) *In 4. Sent.*, dist. 5, q. 1., a, 3, sol. 1 et ad 1, dist. 1, q. 1, a. 4.

(2) *In 4. Sent.*, dist. 48, q. 2. Expos. text. «Cum tamen virtute divinitatis sit suscitaturus, non humanitatis. Sed contra est quod dicitur in Glossa quod resurrectio Christi fuit causa nostræ resurrectionis. Sed Christus secundum humanitatem resurrexit. Ergo virtute humanitatis corpora ressuscitabit».

(3) *In 4. Sent.*, dist. 48, q. 2, expos. text, cf. dist. 43, q. 1, a. 2, sol. 1 où est cité le même passage de S. JEAN DAMASCÈNE, *in 3. lib. de fid. orthod.*, c. 15., P.G. t. XCIV, col. 1059 «Divinitatis enim organum caro fuit».

(4) *De Veritate*, q .27, a. 3, sed contra et ad 10.

de production de la grâce : elle n'est pas à proprement parler créée, du fait qu'elle n'est pas une forme subsistante (1) ; l'approfondissement de cette notion de la production de la grâce lui permettra d'envisager une coopération instrumentale. Mais, dans cette question, il n'attribue encore à l'humanité du Christ et aux sacrements de causalité instrumentale qu'à l'égard d'une disposition à la grâce (2), bien que le plus souvent il ne précise pas cette nuance et emploie même, à propos de l'action de l'humanité du Christ par les sacrements, l'expression : "humanitas Christi est instrumentalis causa justificationis" (3). Deux questions plus loin, q. 29, à propos de la grâce de chef du Christ, les mêmes effets (influer la grâce, vivifier les âmes et les corps) sont attribués à la divinité comme cause principale, et à l'humanité du Christ comme instrument (4), sans qu'il soit fait mention de "causare dispositive", ni que la participation instrumentale soit limitée à l'action de l'humanité du Christ par les sacrements. La participation instrumentale de l'humanité du Christ à toute l'œuvre de la justification semble désormais pleinement acquise.

La *Somme contre les Gentils* (1258-1260) en donnera l'expression technique par la formule "d'instrumentum proprium et conjunctum divinitatis" que S. Thomas transpose à l'humanité du Christ, à partir de la comparaison traditionnelle de l'union de l'âme et du corps appliquée à l'union hypostatique (5). Et il énumère les œuvres proprement divines que l'humanité pourra ainsi opérer instrumentalement : effacer les péchés, illuminer les esprits par la grâce, introduire dans la gloire (6). Même l'illumination, si jalousement réservée à Dieu par toute la tradition augustinienne (7), revient instrumentalement à l'humanité du Christ.

---

(1) *Ibid.*, ad 9; *ibid.*, a. 4, ad 15.

(2) *Ibid.*, a. 4, ad 3 et ad 9.

(3) *Ibid.*, in corp.

(4) *De Veritate*, q. 23, a. 4, in corpore et ad 1, ad 2, ad 4, ad 16.

(5) *Contra Gentiles*, l. IV, c. 41.

(6) id. Sed humana natura in Christo assumpta est, ut instrumentaliter operetur ea quæ sunt operationes propriæ solius Dei, sicut et mundare peccata, illuminare mentes per gratiam, et introducere in perfectionem vitæ æternæ. Comparatur igitur humana natura Christi ad Deum sicut instrumentum proprium et conjunctum, ut manus ad animam.

(7) Cf. Supra p. 3, n. 5 et *De Veritate*, q. 25, a. 4, ad 17 où l'affirmation de la participation instrumentale à l'illumination par la grâce semble encore hésitante.

§ 2. — *Exposé synthétique.*

Parfaitement maître de la doctrine de la causalité instrumentale de l'humanité du Christ, et possédant les termes les plus propres à l'exprimer, Saint Thomas va l'exploiter largement dans la Somme théologique, spécialement dans la *tertia pars* (1271-1273).

Le rôle de l'humanité du Christ comme organe de la divinité trouve son *fondement* dans *l'union hypostatique*. Il n'est pas cependant, pas plus que la plénitude de grâce, une conséquence nécessaire de l'union des deux natures dans la personne du Verbe ; aussi saint Thomas traite-t-il de ces deux perfections de l'humanité du Christ dans la même section, à propos des "coassumptis a Filio Dei in humana natura" (1). Le Verbe incarné a nécessairement une opération proprement divine répondant à sa nature divine, et une opération proprement humaine répondant à sa nature humaine ; cette opération humaine qui procède de la seule nature humaine comme "principium quo", est cependant l'opération du Verbe en qui elle subsiste, aussi peut-on dire que l'humanité du Christ est l'instrument du Verbe (2), ou en un sens impropre l'instrument de la divinité, comme toute cause seconde qui réclame le concours divin. Mais, tout en maintenant la distinction des natures, celles-ci peuvent communier dans la même opération, si bien que la nature humaine comme "principium quo instrumentale" participe à l'opération propre de la nature divine, "principium quo principale" (3) ; à proprement parler l'humanité du Christ sera alors l'instrument de la nature divine, de toute la Trinité (4). Et du fait de l'union hypostatique, la nature humaine du Verbe sera l'instrument conjoint de la divinité.

L'extension de ce pouvoir instrumental est déterminé par la fin de l'Incarnation. Comme l'humanité du Christ a été assumée par le Verbe en vue de la rédemption universelle, sa vertu instrumentale s'étendra à tous les effets propres de la divinité ordonnés à cette fin auxquels peut coopérer une créature (5) : tous les miracles (6),

---

(1) *III p.*, q. 7, et q. 13.
(2) *Comp. theol.* c. 220.
(3) *III p.*, q. 19, a. 1, ad 1.
(4) *III p.*, q, 34, a. 1, ad 3; q. 66, a. 5, ad 5.
(5) *III p.*, q. 13, a. 2 «omnes immutationes miraculosas faciendas, ordinabiles ad incarnationis finem, qui est instaurare omnia sive quœ in cælis, sive quæ in terris sunt».
(6) *III p.*, q. 43, a. 2.

tous les effets de grâce. Et comme instrument conjoint, elle pourra communiquer sa vertu à d'autres créatures, instruments séparés : thaumaturges, sacrements (1). Aussi, bien qu'elle ne soit pas cause principale du salut, l'humanité du Christ en est cependant principe total, quasi cause universelle (2) ; et dans le de Veritate S. Thomas va jusqu'à comparer la dépendance de l'ordre du salut par rapport à l'humanité du Christ, à celle de l'être par rapport à Dieu : "Ipse est principium quodammodo omnis gratiæ secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse" (3).

Mais comme toute activité instrumentale, celle de l'humanité du Christ présuppose *l'opération propre* de l'instrument, celle qui procède de la vertu propre, naturelle ou surnaturelle, de son humanité. Tous les actes humains du Sauveur, outre leur vertu propre auront une valeur de divine efficience. Et cette vertu instrumentale n'est pas limitée, comme le mérite, à la vie terrestre du Christ, elle s'exerce aussi dans la résurrection, l'ascension (4), et même lorsque le corps et l'âme sont séparés l'un de l'autre "in triduo mortis" ; la chair du Christ restant unie hypostatiquement à la divinité, tout ce qui s'accomplit en elle a valeur de salut (5). Ce cas mis à part, il importe de noter le rôle primordial de l'âme humaine du Christ dans cette activité propre surélevée ; l'humanité du Christ n'est pas un instrument inerte, c'est un instrument animé : l'âme, par la volonté, est au principe de toute action propre, et cela d'une manière éminente chez le Christ (6). De plus, cette humanité est ornée de la plénitude de grâce, si bien que S. Thomas va jusqu'à dire que le Christ opère notre salut "quasi ex propria virtute" (7).

Instrument conjoint de la divinité pour toute l'œuvre du salut, l'humanité du Christ exercera son activité instrumentale dans des conditions qui dépassent celles de tout autre instrument. En tant qu'instrument de la divinité en particulier, elle ne sera *pas limitée par la distance locale ou temporelle.* L'instrument d'un agent

---

(1) *III p.*, q. 62, a. 5.
(2) *III p.*, q. 52, a. 1, ad 2.
(3) *De Veritate*, q. 29, a. 5.
(4) *III p.*, q. 56, a. 1, ad 3 ; q. 57, a. 6, ad 1.
(5) *III p.*, q. 50, a. 6 ; q. 51, a. 1, ad 2.
(6) *III p.*, q. 18.
(7) *De Veritate*, q. 29, a. 5.

créé établit le contact de la cause principale avec son effet propre; dans le cas de la divinité, ce contact existe toujours du fait de la présence d'immensité. Aussi, s'il y a distance entre l'humanité du Christ considérée en elle même et ses effets divins opérés instrumentalement, en tant qu'elle est organe de la divinité cette distance n'existe plus; ou plus exactement, elle n'est pas un obstacle, soit pour les miracles opérés à distance durant la vie terrestre du Sauveur, soit pour les effets surnaturels causés par sa passion, sa résurrection. En tant que faits historiques, les mystères de la vie du Christ sont du passé; mais leur vertu vivifiante s'exerce instrumentalement à travers tous les temps et en tous lieux (1).

Quant à l'existence et à la nature d'une *vertu instrumentale* d'où procède l'opération instrumentale de l'humanité du Christ, S. Thomas n'y insiste pas. Mais au sujet des sacrements (2), il parle explicitement de cette vertu instrumentale; ce qu'il en dit peut être appliqué à l'humanité du Christ. Cette vertu instrumentale n'est ni la grâce habituelle de l'âme du Christ, ni la grâce qu'elle produit en nous, mais un être incomplet qui est par rapport à une vertu propre ce que l'instrument est par rapport à l'agent principal : "movens motum". Elle est donc essentiellement transitoire, fluente, incomplète; elle n'existe que dans la mesure où l'instrument est appliqué par l'agent principal à l'effet que celui-ci poursuit (3). En raison de ce caractère ontologiquement incomplet, on ne peut classer cette vertu dans aucun genre, ni dire qu'elle est spirituelle ou corporelle; mais seulement qu'elle se ramène au genre d'une vertu parfaite, et qu'elle est ordonnée à des effets spirituels ou corporels (4).

Ainsi selon S. Thomas, l'humanité du Christ ne coopère pas à notre salut seulement par son activité propre: méritoire, satisfactoire, impétratoire..., comme le pensaient les théologiens de son temps, mais également par une véritable communion instrumentale de son opération humaine à l'activité proprement divine. Elle est donc réellement cause efficiente, principe total (instrumental, mais non premier) de toute

(1) *III p.*, q. 56, a. 1, ad 3.
(2) *III p.*, q. 62, a. 2; cf. *De Veritate*, q. 27, a. 4.
(3) *III p.*, q. 62, a. 2.
(4) *Ibid.*, ad 1 et ad 2.

l'œuvre du salut; instrument animé et plein de grâce elle est cause quasi principale de la grâce rédemptrice; instrument de la divinité, sa vertu atteint tous les lieux et tous les temps (au moins ceux qui sont postérieurs à l'Incarnation); instrument conjoint elle possède cette vertu d'une manière quasi permanente et meut tous les instruments séparés. Par là, tout en sauvegardant la parfaite distinction des natures dans le Christ, saint Thomas éclaire jusqu'à ses dernières limites dans l'ordre de l'opération l'union de ces deux natures. Ayant rejoint la tradition des Pères grecs, il lui a donné son expression technique.

ARTICLE III

Du XIII[e] au XVII[e] siècle: précisions et discussions.

Après S. Thomas, la question de la coopération de l'humanité du Christ aux œuvres proprement divines continuera à être débattue par les théologiens, soit qu'ils s'opposent à la doctrine de S. Thomas, soit qu'ils la précisent sur tel ou tel point. Il faut remarquer qu'ils n'envisagent pas toujours pour elle-même la causalité instrumentale de l'humanité du Christ ; ils insistent généralement davantage sur la causalité des sacrements; mais le plus souvent, ils abordent la question qui nous occupe au moins à l'occasion de la dépendance des sacrements par rapport à la Passion du Christ.

Jean *Duns Scot* (+ 1308) prolonge la doctrine de S. Bonaventure en critiquant S. Thomas. Il est significatif de voir que ni à propos de la grâce capitale (1), ni à propos de la puissance de l'âme du Christ (2), ni à propos de la passion (3), il ne parle de causalité instrumentale. Quant aux sacrements, ils ne sont causes efficientes instrumentales ni de la grâce, ni d'une disposition à la grâce; mais la réception du sacrement, en vertu d'une détermination de la volonté divine, constitue la disposition immédiatement requise pour que Dieu infuse la grâce (4).

---

(1) JOANNES DUNS SCOT, *in 3 Sent.*. dist. 13,

(2) *Ibid.*, dist. 14.

(3) *Ibid.*. dist. 19.

(4) JOANNES DUNS SCOT, *In 4 Sent.*, dist. 1, q. 1.

Et il précise que si les sacrements tirent leur vertu de la passion du du Christ, c'est seulement en raison d'un influx méritoire (1).

Dans le même sens, *Durand de Saint Pourçain* (+ 1334), affirme que c'est par la vertu divine qui lui est commune avec son Père que le Christ opérait les miracles et les autres œuvres qui dépassent l'ordre naturel, et nullement par une vertu surnaturelle créée qui lui confèrerait une perfection nouvelle en vue d'accomplir ces actes (2). On peut dire qu'il avait la puissance de faire des miracles, non en raison d'un vertu intrinsèque, mais par une puissance qui l'assiste du dehors, comme nous disons avoir puissance sur ce que nous pouvons faire par nos amis (3). Quant aux sacrements, il n'y a en eux aucune vertu qui cause la grâce, ils sont seulement condition sine qua non de la grâce (4).

Genéralement, les fils de S. Dominique restent plus fidèles à la pensée de S. Thomas. *Capréolus* (+1444) réfute la position de Durand et reconnaît dans l'âme du Christ une vertu instrumentale qui coopère à la vertu divine, agent principal, pour produire les miracles (5)- Mais au sujet des sacrements, après avoir dit qu'ils atteignent la grâce "effective instrumentaliter", il apporte à la suite de *Pierre de la Palu* (6) (+ 1342) une précision qui affaiblit la doctrine de la Somme de Saint Thomas: la grâce qu'ils atteignent "effective" est la grâce sacramentelle (qu'il entend au sens d'une disposition à la grâce), ils causent la grâce

---

(1) *Ibid.*. dist. 2, q. 2, «Sacramenta Novæ Legis a solo Deo habent efficaciam tanquam a causa principali: a Christo autem patiente, sive a passione Christi habent efficaciam tanquam a causa meritoria»

(2) DURANDUS A S. PORCIANO, *In Petri Lombardi Sententias Theologicas Commentarium*, lib. 3, dist. 14. q. 5. n. 8 «Christus faciebat miracula et cœtera opera quæ sunt supra cursum naturæ per virtutem divinam, per quam est unum cum Patre, et non per aliquam virtutem creatam sibi datam supernaturale perficientem ipsum ad hujusmodi actus...».

(3) *Ibid.*, n. 9 «Si autem loquamur de potentia animæ Christi non perficiente ipsam formaliter, sed solum assistente, secundum quam dicimur posse ea, quæ per amicos possumus...».

(4) DURANDUS A S. PORCIANO, *in 4 Sent.*, dist. 1, q. 4.

(5) JOHANNES CAPREOLUS *Defensiones theologiæ divi Thomæ Aquinatis, in 3 Sent.*, dist. 15, q. 1. art. 3, ad arg. contra 1 «manifeste patet quod anima Christi habuit virtutem instrumentalem ad cooperandum miraculis factis divina virtute tanquam principali agente».

(6) PETRUS PALUDANUS, *in 4 Sent.*, dist. 1, q. 1.

sanctifiante seulement "dispositive" (1). *Sylvestre de Ferrare* (+ 1528), tient une position analogue, causalité seulement dispositive par rapport à la grâce (2); il précise que la vertu instrumentale de l'humanité du Christ se distingue de celle qui peut être communiquée à d'autres hommes en ce que le Christ l'a "ex virtute divina quasi modo habituali conjuncta, id est permanenter et non tantum per modum transeuntis" (3).

Cajetan (+ 1534) se montrera plus fidèle à l'expression dernière de la pensée de S. Thomas en disant que l'action instrumentale du Christ (et aussi celle des sacrements) n'atteint pas seulement une disposition à la grâce, comme disaient généralement ses prédécesseurs, mais la grâce elle-même (4) Quant à la nature de la vertu instrumentale, ce n'est pas selon lui une qualité incomplète comme pensait Capreolus, moins encore est-elle "per modum habitus"; elle n'est que le mouvement par lequel l'instrument est mû par Dieu en vue de ses œuvres proprement divines (5).

D. Soto (+ 1560) suit en général l'interprétation de Cajetan : mais il étend l'influx instrumental de l'humanité du Christ à tous les temps, même à ceux qui précèdent l'Incarnation (6). A l'opposé, un franciscain, *A. de Vega* (+ 1560) limite à la vie terrestre du Christ sa causalité instrumentale; en relèvent seulement les miracles et les œuvres de grâces dont ont bénéficié ceux qui l'ont approché sur terre (7).

Vers la même époque, *Melchior Cano* (1560) refuse d'admettre une véritable coopération instrumentale de l'humanité du Christ à

---

(1) CAPREOLUS, *In 4 Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 1, 3. concl.

(2) FRANCISCUS DE SYLVESTRIS FERRARIENSIS, *Commentarius in S. Thomæ Aquinatis Summam contra Gentiles*, l. 4, c. 57.

(3) *Ibid.*, c. 41.

(4) THOMAS DE VIO CAJETANUS, *Commentarius in Sum. theol. S. Thomæ*, III p., q. 8, a. 1.

(5) *Ibid.*, *in III p.*, q. 13, a. 2. En ce même article, Cajetan appelle ce mouvement vertu intentionnelle. mais donne à ce terme un tout autre sens que celui que voudra y reconnaître le cardinal Billot.

(6) DOMINICUS DE SOTO, *In 4. sententiarum commentarii*, in 4 Sent., dist. 1, q. 2, a. 3.

(7) ANDREAS DE VEGA, *De justificatione doctrina universa absolute tradita*, l. 7, c. 14.

l'œuvre du salut. A propos de la causalité des sacrements, Cano distingue les causes "naturelles", qui atteignent leurs effets par une force qu'elles ont par nature, des causes "morales" qui n'atteignent pas leurs effets par une action "physique" (1). Remarquons l'opposition de la "cause morale" à "l'action physique", vocabulaire qui se répandra de plus en plus (bien que Melchior Cano parle plutôt de cause naturelle que de cause physique). La seule cause naturelle des effets surnaturels est Dieu ; les sacrements sont causes efficientes instrumentales de notre salut, mais causes morales ; l'humanité du Christ est appelée instrument de Dieu pour notre rédemption, elle en est véritablement la cause, mais seulement la cause morale ; on dit bien que celui qui donne le prix de la rançon d'un captif et le prix de la rançon lui-même sont les causes de la délivrance : elles sont causes morales, et non naturelles (2).

A l'extrême opposé, *B. de Médina* (+ 1581) soutiendra que l'humanité du Christ est d'une certaine façon cause physique principale du salut (3); sa théorie ne sera pas retenue, sauf par P. Cabrera (+ 1611) qui semble encore la défendre (4).

ARTICLE IV

Position de la question pour les Salmanticenses.

Ainsi, depuis S. Thomas, le rôle instrumental de l'humanité du Christ a peu à peu gagné la théologie occidentale Au XVI[e] siècle la grande majorité des théologiens précise qu'il s'agit d'une causalité instrumentale physique. Cependant, l'opinion des scolastiques antérieurs à S. Thomas, renouvelée peu après par Duns Scot, trouve au XVI[e] siècle de nouveaux défenseurs : *M. Cano*, et surtout, à la fin du siècle, *Vasquez* (+ 1604) qui va lui donner un nouvel élan, en développant la théorie de l'instrument moral. Contre ces attaques récentes, les Salmanticenses auront à défendre la doctrine traditionnelle, à en

---

(1) MELCHIOR CANO, *Relectio de Sacramentis in genere*, pars 4, n. 60, 61.

(2) *Ibid.*. n. 65, 68.

(3) BARTHOLOMEUS A MEDINA, *Expositio in III p. D. Thomæ*, q. 13, a. 2.

(4) P. DE CABRERA, *in III p.*, q. 13, a. 2, disp. 2.

montrer les fondements; nous les suivrons pour établir l'existence de la causalité instrumentale physique de l'humanité du Christ.

Si les théologiens s'accordent dans l'ensemble pour affirmer la causalité physique, ils divergent lorsqu'il s'agit d'en expliquer la nature. Au sujet de la vertu instrumentale, Cajetan adopte une solution différente de celle de Capréolus; ces positions seront reprises au XVII[e] siècle et discutées; d'autres explications sont d'ailleurs proposées à la fin du XVI[e] siècle: l'assistance extrinsèque de *J. Vincente* (1595); la puissance obédientielle active de *Suarez* (+ 1617). De plus, la réponse aux objections des partisans de la causalité morale exige des précisions sur la vertu et l'action propres de l'humanité, sur l'extension dans l'espace et le temps de son activité instrumentale. Ces questions sont abordées dans la seconde partie de la thèse, consacrée à l'étude de la nature de la causalité instrumentale physique de l'humanité du Christ; nous ne publions ici que le dernier chapitre, la réponse aux objections des adversaires de la causalité physique.

Avant d'aborder en elle-même la question de la causalité instrumentale au dub. 4, Jean de l'Annonciation commence par établir dans les *trois premiers dubia* des conclusions qui ne font pas difficulté pour les partisans de la causalité morale: la toute puissance n'a pas été formellement communiquée à l'humanité du Christ, le soutenir serait tomber dans la monophysisme (1); il est pourtant de foi, au témoignage de l'Ecriture, que le Christ en tant qu'homme a opéré des œuvres proprement divines: miracles et effets surnaturels de grâce produits dans les autres (2); en raison de son mérite, de son intercession, l'humanité du Christ en est cause morale principale, il n'en est pas cause physique principale (3). Mais l'humanité du Christ est l'instrument de la divinité: est-elle instrument moral, ou instrument physique ? (4)

---

(1) *C.T.S.*, tract, XXI, disp. 23, dub. 1.

(2) *C.T.S.*, l. c., dub. 2.

(2) *C.T.S.*, l. c., dub. 3. Jean de l'Annonciation mentionne ici l'opinion de Medina, mais sans entrer dans les nuances apportées par cet auteur au sujet de la cause principale seconde et ministérielle.

(4) *C.T.S.*, l. c , dub. 4.

De nombreuses *objections* sont faites contre l'instrumentalité physique de l'humanité du Christ. Le plus souvent on fait remarquer que le contact, condition de l'exercice de la causalité physique, n'est pas toujours réalisé entre l'humanité du Christ et ses effets : distance locale ou temporelle, nature spirituelle de certains effets. On fait de plus appel, surtout Vasquez, aux caractères propres de l'instrument physique : motion de l'agent principal, vertu propre de l'instrument ; ils ne pourraient se vérifier dans le cas de l'instrumentalité du Christ à l'égard des effets surnaturels. Sa vertu propre est en effet sans aucune proportion avec la grâce, et il ne peut d'ailleurs rien y avoir dans la grâce qui corresponde à l'humanité du Christ qui la causerait; enfin aucune explication de la vertu instrumentale ne semble satisfaisante.

Nous aurons l'occasion dans le dernier chapitre de revenir sur ces difficultés; il nous suffit de les avoir indiquées ici. Nous devons d'abord, à la suite des Salmanticenses, établir directement l'existence d'une telle causalité physique.



CHAPITRE I

L'AUTORITÉ DE S. THOMAS

C'est à défendre la véritable pensée de S. Thomas que s'applique d'abord notre auteur (1). S. Thomas ne précisant pas expressément, quand il parle d'instrumentalité de l'humanité du Christ, s'il s'agit de causalité physique ou de causalité morale, des interprétations divergentes sont données de sa pensée. Pour la plupart des auteurs cités par les Salmanticenses, il a sans aucun doute parlé de causalité physique instrumentale ; pour quelques—uns, sa pensée est douteuse, il y a des textes pour favoriser l'une et l'autre théorie (2) ; enfin selon F. del Castillo et surtout G. Vasquez, S. Thomas ne parle que de causalité morale (3).

---

(1) *C. T. S.* tract. 21, disp 23, dub. 4, § 1.

(2) P. DE LORCA, *Commentaria ac disputationes in 3e p.*, disp. 53, 2º «Sententia vero S. Thomæ in hac parte dubia est...» ; J. RAGUSA, disp. 106, § 5 «Ego quidem, uti non nego, ut sincere loquar, esse obscuram haec in re mentem S. Thomæ...»

(3) F. DEL CASTILLO, *Subtilissimi Scoti Doctorum super 3. Sententiarum librum*, t. 1, disp. 16, q. 2, nº 5; *G. Vasquez*, in 3º p., disp. 57, cap. 5. " idem expresse docet S. Thomæ.. "

PRÉLIMINAIRES

Instrument physique — Instrument moral

Rappelons ici quelques *notions philosophiques* très générales dont nous aurons constamment à faire usage, quitte à y revenir pour les préciser au cours de l'exposé. Une *cause efficiente* est dite *physique* si elle atteint immédiatement son effet (par exemple, le feu qui enflamme un morceau de bois) ; elle est cause *morale* si elle n'atteint l'effet que par l'intermédiaire d'une cause libre qu'elle meut "per modum objecti" (par exemple le conseil, l'ordre, le mérite) (1). D'autre part la cause efficiente se divise aussi en cause *principale* qui agit par sa vertu propre (le feu), et cause *instrumentale* qui n'agit que par la vertu qui lui est communiquée par une cause principale.

L'instrument physique sera donc une cause efficiente qui atteint son effet immédiatement, mais seulement en raison de la vertu instrumentale qui lui est communiquée par une cause principale ; il doit cependant avoir une vertu propre, pour n'être pas un sujet purement passif (2). Par exemple, l'instrument de musique qui a la vertu propre de produire des sons, produira des sons harmonieux sous la motion d'un artiste, cause principale.

L'instrument moral (3) n'atteindra pas immédiatement son effet, et sera lui-même mû moralement à agir : par exemple, l'ambassadeur envoyé par son maître en mission. L'instrument moral, au sens strict, est donc distinct de la cause principale morale qui le meut. L'humanité du Christ qui est par son mérite et sa prière cause principale morale

---

(1) Sur la distinction cause physique, cause morale, cf. *C.T.S.*, tract. XVI. disp. 3, dub. 5 n° 105.—J.P. NAZARIUS, *in III p.*, q. 13, a. 2, 1° contr., p. 582.

(2) Au sujet de l'instrument physique cf. *Novissimus Collegii Complutensis... Cursus Artium*, *in Phys.*, disp. 12. De instrumentis.

(3) C'est surtout à propos de la causalité des sacrements que le C.T.S. développe la notion d'instrument moral : tract. XXIII, disp. 4, dub. 2. Au sens strict, l'instrument moral n'est pas toute cause utilisée par la cause morale principale; mais seulement la cause libre qu'elle meut moralement cf. n° 32.

des effets surnaturels, ne peut donc être instrument moral des mêmes effets (1). Telle est la conclusion commune.

Pour attribuer au Christ une double causalité morale, l'une méritoire, l'autre instrumentale, les *théologiens qui nient la causalité physique* recourent à une notion différente de l'instrument moral. Ils ne le définissent plus par rapport à la cause morale principale, puisque le Christ l'est déjà, mais par rapport à la cause physique principale, Dieu, en raison d'une convention, d'un pacte de celui-ci (2). Le Christ peut être dit alors cause morale des effets surnaturels non seulement par son mérite, mais aussi parce que Dieu a décrété de produire infailliblement tel effet (par exemple la guérison du lépreux) quand le Christ a posé telle action (le contact du lépreux) (3). C'est en un sens très large que l'on parle alors d'instrument moral, cet instrument n'est plus à proprement parler cause (4). C'est pour sauvegarder un rôle instrumental de l'humanité du Christ, tout en n'acceptant pas d'influx physique, que ces théologiens sont conduits à cette conception de l'instrument moral (5).

---

(1) Si le Christ est instrument, il ne peut donc être qu'instrument physique.

(2) G. VASQUEZ, *in III p.*, disp. 57, cap. 6, n° 37 "Instrumentum morale non dici respectu causae moralis, sed respectu causæ physicae". — J. RAGUSA, *in III p.*, disp. 106, § I "causa moralis... instrumentalis, quæ scilicet quod moveat causam principalem physicam habet ex institutione, conventione, seu pacto ipsius causæ principalis (physicae)..." Cf. R. AVERSA, *Sacrae theologiae*, III p., q. 13, sectio 3.

(3) R. AVERSA, *Sacræ theologiæ...*, III p., q.13, sectio 3 "Humanitas Christi erat miraculorum causa, non solum per modum meriti, sed quia sic erat constituta a Deo, ut stante nutu voluntatis ejus, vel aliqua actione ad talem finem ordinata, fieret miracula".

(4) R. AVERSA, *op. c.* le dit explicitement "Poterat eadem actio Christi hominis quae ob suam bonitatem et dignitatem erat meritoria, *simul* esse designata a Deo tanquam *conditio* ad opus supernaturale perficiendum ».

(5) Remarquons que ces conceptions différentes de l'instrument moral entrainent des manières différentes de poser la question de l'instrumentalité de l'humanité du Christ. Pour Jean de l'Annonciation, l'humanité du Christ étant cause principale morale ne pourra pas être simultanément instrument moral, la question de l'instrumentalité ne se pose qu'au sujet de l'instrument physique cf. dub. 4 — Pour Vasquez, Ragusa, Aversa..., l'humanité du Christ peut être simultanément cause principale morale et cause morale instrumentale ; la question n'est donc plus seulement de savoir si le Christ est instrument, mais s'il est instrument physique ou seulement instrument moral. Cf. VASQUEZ, in *III p.*., disp. 57, cap. 4, n° 20 « Controversia inter scholasticos est, utrum humanitas Christi fuerit instrumentum divinitatis physice cum ea concurrens, an vero solum morale ».

ARTICLE I

Interprétation de Vasquez

C'est surtout à *Vasquez* que s'en prend Jean de l'Annonciation. L'interprétation que Vasquez donne des textes de S. Thomas est commandée par sa réflexion métaphysique sur les conditions propres à l'instrument physique et à l'instrument moral (1). D'après lui *l'instrument physique* doit nécessairement avoir par nature une opération préalable qui ne soit pas quelconque, mais requise par l'effet, ou au moins ordonnée à produire quelque chose dans cet effet : sinon l'instrument n'est pas véritablement cause, car il n'y a pas réellement ordre d'efficience entre l'effet principal et l'instrument (2); pour cette raison, Dieu ne peut assumer d'être créé comme instrument physique ni pour la création (ou l'annihilation), ni pour produire la grâce ou opérer des miracles. D'autre part, pour Vasquez, *l'instrument moral*

---

(1) G. VASQUEZ développe sa théorie de l'instrument physique et de l'instrument moral dans son *Commentaire de la I p.*, q. 45, a. 5 — S. Thomas y enseigne qu'une créature ne peut participer comme instrument à un acte divin de création, car, dit-il, « une cause seconde instrumentale ne participe à l'action d'une cause supérieure qu'en procurant, par quelque chose qui lui est propre, une disposition favorable à l'effet de son agent principal» (in quantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis). Si on interprète cette réponse par la causalité instrumentale physique, commente Vasquez (disp. 176, cap. 2), cela entraîne dans la doctrine même de S. Thomas bien des difficultés ; en particulier il ne semble pas que le "dispositive operari ad effectum" soit respecté au cas où on interpréterait aussi de la causalité physique la vertu des sacrements par rapport à la grâce, (*III p.*, q.62, a. 1) ou la puissance de l'humanité du Christ par rapport aux miracles (*III p.*, q. 13, a. 2). Mais, continue Vasquez, cette difficulté n'existe plus si l'on interprète ces textes par la causalité morale instrumentale, à condition d'appeler instrument moral une cause morale qui ne fait pas qu'obtenir un effet de Dieu, mais qui l'obtient en faisant quelque chose à l'égard du sujet dans lequel Dieu produira son effet. C'est d'ailleurs seulement à cette condition qu'une cause morale pourra être assimilée à un instrument naturel séparé.

(2) G. VASQUEZ, *in I p.*, disp. 176, cap. 3, n. 8 "nullam rem assumi posse a Deo pro voluntate, ut instrumentum physicum, ad quemcumque effectum, sed debere instrumentum esse talis naturæ, et virtutis, ut habeat ex se praeviam operationem, non quamcumque sed suapte natura requisitam ad effectum, vel saltem debere nativa virtute aliquid efficere in illo..." Nous reviendrons sur ce sujet au ch. III, art. I.

n'est pas seulement la cause morale qui obtient moralement quelque chose d'une cause principale en raison d'une convention de celle-ci, "ex pacto"; il ajoute une condition nouvelle: l'instrument moral de Dieu obtient de celui-ci un effet en faisant quelque chose à l'égard du sujet dans lequel Dieu produira l'effet, ce n'est qu'à cette condition qu'il pourra être assimilé à un instrument naturel séparé, ou à un instrument artificiel (1): par exemple, celui qui obtient la guérison d'un malade en touchant ce malade sera appelé instrument moral de cette guérison, mais pas celui qui l'obtiendrait seulement par une prière. En conséquence, aucune créature ne peut être assumée par Dieu comme instrument moral pour la création.

En vertu de ces présupposés philosophiques, Vasquez va interpréter à sa manière les textes de S. Thomas. Il ne peut être question d'instrument physique relativement aux miracles et aux effets surnaturels; donc la puissance instrumentale de l'humanité du Christ capable de produire les changements miraculeux se référant à la fin de l'Incarnation (*III p.*, q. 13, a. 2) ne sera pas physique, mais morale (2). D'autre part la causalité efficiente selon laquelle la passion du Christ cause le salut des hommes (*III p.*, q. 48, a. 6) sera également purement morale, et même ne sera pas instrumentale morale

---

(1) G. VASQUEZ, *in I p.*, disp. 176, cap. 2, n. 6 " Neque enim morale instrumentum Dei dicitur id quod solum impetrat aliquid a Deo: sed id quod impetrat faciendo aliquid circa rem, in qua effectus a Deo derivatur: ut cum quis tangit aegrotum, et tactu suo impetrat a Deo sanitatem etc. Cum enim id quod impetrat a Deo aliquid, eatenus dicatur instrumentum, quatenus assimilatur instrumento naturali separato, seu instrumento artis quod ex se habet praeviam aliquam operationem circa subjectum..."

(2) G. VASQUEZ, *in I p.*, disp. 176, cap. 2 et *in III p.*, disp. 57. Il est intéressant de remarquer qu'en cette dernière dispute qui porte précisément sur l'article de S. Thomas en question, Vasquez ne s'efforce pas comme il le fait dans la disp. 176 d'interpréter en sa faveur le texte même de S. Thomas, comme s'il était gêné pour l'expliquer parfaitement par sa théorie de l'instrument moral: S. Thomas parle de puissance instrumentale sur *tous* les effets miraculeux, or Vasquez oppose aux partisans de la causalité physique que l'humanité n'a pas toujours pu opérer quelque chose à l'égard des sujets des miracles. On perçoit également une hésitation à rappeler de nouveau la condition si explicitement exigée de l'instrument moral à la disp. 176; ici, Vasquez se contente d'appeler instruments moraux "ea quae nimirum quae ex pacto, vel alia ratione aliquid a principali causa impetrant" (disp. 57, cap. 4), il n'est plus question de faire quelque chose dans le sujet du miracle.

car elle ne nous atteint nullement par une opération propre préalable; si S. Thomas parle à ce sujet d'efficience, il ne veut pas, dit Vasquez, exprimer d'autre réalité que la causalité méritoire qui est au regard de la volonté divine un moyen ordonné à la fin qu'est notre salut; on l'appellera donc cause efficiente par similitude avec les causes physiques dans le domaine desquelles le moyen est cause efficiente en regard de la fin (1).

Enfin, Vasquez cite deux textes où S. Thomas, d'après lui, enseigne expressément que l'humanité du Christ est seulement instrument moral de la divinité pour faire des miracles (2). Les Salmanticenses, très probablement sous l'influence de Godoy qu'ils suivent d'assez près dans ce dubium 4, attribuent à Vasquez la citation d'un autre texte de Saint Thomas en faveur de sa thèse, texte que Vasquez n'utilise pourtant pas dans cette disp. 57 sur la puissance de l'âme du Christ (3). Le

---

(1) G. VASQUEZ, *in III p.*, disp. 133, cap. 3, n. 36 " Porro autem passioni Christi secundum se comparata cum Deo proxime non convenire rationem instrumenti etiam moralis sicut convenit Sacramentis, colligitur plane ex iis quae diximus 1 par., disp. 176, cap. 2...; passio autem Christi, licet impetret nostram justificationem a Deo, nihilominus non habet aliquid praevium circa nos, nec aliqua sua efficacitate et operatione nos attingit...". id., cap. 6. "Explicantur verba Sti Thomæ quæ nostræ sententiæ adversari videbantur", et il insiste en ce chapitre sur l'interprétation de *III p.*, q. 48, a.6 que nous venons de rapporter.

(2) G. VASQUEZ, *in III p*,, disp. 57, cap. 5 «idem expresse docet S. Thomas in 3 Sent. dist. 16, q. 1, a. 3... suam vero sententiam confirmat Ferrar. ex eodem S. Thomæ in q. 6 de pot. a. 4...».

(3) *C. T. S.*, tract. 21, disp. 23. dub. 4, n° 26 "...videamus quid Vasquez pro se afferat, et nobis opponat ex D. Thom. Et 1° objicit testimonium proxime relatum (q. 6 de pot., a. 4)... 2° opponit, quod D. Tho, II.II, q. 178, a. I, ad 1,.. 3° opponit Vasquez testimonium D. Tho. in 3, dist. 16, q. I...».

Ce texte de la *II. II p.*, q. 178 que cite Jean de l'Annonciation sera interprété de la causalité morale au sujet de l'humanité du Christ par AVERSA (*in 3 p.*, q. 13, sectio 3), CASTILLO (*Super 3. Sent.*, disp. 16, q. 2, n° 5) et même LORCA (*in 3 p.*, disp. 53, 2°), ce dernier citant les trois textes de St Thomas, mais en ne les interprétant pas tous de la causalité morale. Par contre, nulle part Vasquez dans la disp. 57 (ni *1 p.*, disp. 176) ne cite ce texte de la *II.II p.* q. 178.

Or, de tous les théologiens qu'il utilise dans ce dub. 4, Godoy est celui que Jean de l'Annonciation nomme le plus souvent (n° 20, 21, 25, 28, 33, 41), et nous aurons plus d'une fois l'occasion de noter la dépendance littéraire, parfois très étroite, de notre auteur vis-à-vis de Godoy. L'inexactitude présente en est un indice intéressant. On trouve en effet rassemblés chez GODOY *Disputationes theologicae in III p.*, tract. 10, disp 49, n° 90 sq.), et chez

passage qui semble le plus décisif provient du commentaire des Sentences où S. Thomas affirme qu'aucune créature, même l'âme du Christ, n'a de pouvoir pour modifier les lois de la nature, si ce n'est par la prière (1). Les deux autres textes ne concernent pas directement l'humanité du Christ ; ils traitent en général du pouvoir de la créature sur les miracles, et, disent les adversaires, S. Thomas exclut la possibilité d'un pouvoir physique ; soit dans le De potentia où il attribue aux saints en plus de la prière une autre puissance pour faire des miracles, mais l'explique en disant qu'ils transmettent la décision (imperium) divine, ce qui reste d'ordre moral (2); soit dans la Somme, où il nie l'existence d'un pouvoir permanent de faire des miracles, donc a fortiori d'une qualité transitoire ; et de plus il dit que Dieu fait par sa vertu propre le miracle à la suite d'un acte posé par le thaumaturge ; celui-ci n'est donc qu'instrument moral (3).

---

lui seul parmi les auteurs cités par le *C. T. S.*, ces trois textes de S. Thomas présentés comme objection des partisans de la causalité morale ; Godoy, il est vrai, n'attribue pas à Vasquez ce triple témoignage, puisqu'il dit au pluriel « Tertio objiciunt tria Angelici Doctoris testimonia... » Mais la lecture de son texte permet très facilement une confusion, car cette objection qu'il fonde sur l'autorité de S. Thomas est la troisième d'une série d'arguments d'autorité, qui commence en ces termes (n° 33) : « Contra istam conclusionem opponit Vasquez primo Concilium Tridentinum...» et continue « Secundo objiciunt Damascenum... Tertio objiciunt tria Angelici Doctoris testimonia...» ; la seconde objection est attribuée dans son développement à des « recentiores », mais la première phrase qui commence la série d'objections invite à attribuer à Vasquez non seulement la première, mais les suivantes. Notons dès maintenant que cette dépendance par rapport à Godoy n'est jamais servile, Jean de l'Annonciation y trouve une matière abondante, mais il n'hésite pas à omettre des longueurs, à modifier des arguments etc...

Cette grande influence de Godoy s'explique fort bien lorsque l'on sait que Godoy (+1677) tenait la chaire de S. Thomas à l'université de Salamanque même et a donc enseigné en même temps que Jean de l'Annonciation (qui enseigne de 1658 à 1694). Et de plus lorsque en 1670 notre auteur reprend le *C.T.S.*, les Disputationes theologiae de Godoy sont en cours de parution (O. MERL, *Theologia Salmanticensis*, p. 157 ; H. HURTER, *Nomenclator litterarius*, t. 2, p. 7)

(1) *In 3. Sent.* dist. 16, q.1, a.3.

(2) *De potentia*, q. 6. a. 4 « deferre divinum imperium ».

(3) *II II p.*, q. 178, a.1, ad 1. Pour une telle interprétation, que Vasquez ne donne pas, voir P. DE LORCA, *in III p.*, disp. 53, 2'.

ARTICLE II

Défense de l'interprétation traditionnelle

Voyons maintenant comment *Jean de l'Annonciation* interprète S. Thomas. A la suite de presque tous les théologiens des XVI[e] et XVII[e] siècles, c'est dans la *III p., q. 13, a. 2* qu'il trouve l'affirmation la plus nette de la pensée de S. Thomas sur la causalité instrumentale physique : à la question de savoir si l'âme du Christ a possédé la toute puissance en ce qui concerne les changements à produire dans les créatures, S. Thomas répond en distinguant la puissance propre de l'âme du Christ et sa puissance instrumentale ; au sujet de cette dernière, il dit (1) :

> « Si nous envisageons l'âme du Christ en tant qu'elle est l'instrument du Verbe qui lui est uni, sous ce rapport elle possédait une puissance instrumentale capable de produire tous les changements miraculeux se référant à la fin de l'Incarnation qui est de restaurer toutes choses, celles qui sont au ciel et celles qui sont sur la terre. Quant au changement qui consiste à faire retourner les créatures au néant, il correspond à la création par laquelle les choses sont tirées du néant. Aussi, de même qu'il n'y a que Dieu qui puisse créer, de même il n'y a que lui qui puisse annihiler les créatures : lui seul également les conserve dans l'être pour les empêcher de retomber au néant. Il nous faut donc conclure en définitive que l'âme du Christ ne possède pas la toute puissance en ce qui concerne les changements à produire dans les créatures ».

Or ici, S. Thomas enseigne que l'âme du Christ a une puissance instrumentale relative aux changements miraculeux dans le même sens où il lui dénie cette puissance à l'égard de l'annihilation.

---

(1) *III p.*, q. 13, a. 2. Utrum anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum ? — Voici le texte de la dernière partie de l'article dont nous donnons ci-dessus la traduction : « Si autem loquamur de anima Christi secundum quod est instrumentum Verbi sibi uniti, sic habuit instrumentalem virtutem ad omnes immutationes miraculosas faciendas ordinabiles ad incarnationis finem, qui est instaurare omnia sive quae in cælis sive quæ in terris sunt. Immutationes vero creaturarum secundum quod sunt vertibiles in nihil, correspondent creationi rerum, prout scilicet producuntur ex nihilo. Et ideo, sicut solus Deus potest creare, ita solus potest creaturas ad nihilum redigere : qui etiam solus eas in esse conservat, ne in nihilum decidant. Sic ergo dicendum est quod anima Christi non habet omnipotentiam respectu immutationis creaturarum ».

Il s'agit donc d'une puissance physique, car, de la part du Christ, rien n'empêche qu'il puisse être instrument moral de l'annihilation d'une créature en la demandant à Dieu.

Seul Vasquez, à partir de sa conception de l'instrument moral, donne une autre interprétation de la lettre de cet article. De la même majeure, il conclut à l'instrumentalité morale relativement aux changements miraculeux. L'âme du Christ, dit-il, bien qu'elle puisse demander l'annihilation d'une chose, ne peut en être l'instrument moral; l'annihilation n'est en effet rien de positif dans la chose même, c'est seulement Dieu qui cesse son concours; donc tout ce qui peut être fait dans la chose avant qu'elle ne soit annihilée n'est pas l'opération préalable requise pour l'instrument moral (1).

C'est le fondement même de cette argumentation que renverse Jean de l'Annonciation en montrant qu'il est faux d'exiger une telle condition de l'instrument moral (2), condition dont Vasquez est d'ailleurs le seul à parler. Il suivrait en effet que toute cause morale qui n'a pas d'opération préalable propre sur l'effet serait cause morale principale (si vraiment la division en principal et instrumental est adéquate) ce qui est certainement faux du mérite de congruo par exemple, et, dans le système de Vasquez au moins, des miracles

---

(1) G. VASQUEZ, *in I p.*, disp. 176, cap. 2, n.7 «Cum vero in ea q. 13, a. 2 docet S. Thom non posse animam Christi assumi ut instrumentum a Deo ad annihilandum, etiam de morali instrumento intelligendum est. Nam licet possit esse causa impetratoria annihilationis; ea tamen non potest dici instrumentum Dei, etiam morale; quoniam annihilatio solum consistit, ut ait ibidem S. Doctor, ut Deus deneget influxum quo res conservabat. Ad hoc autem nihil videtur praevia operatio concurrere per modum instrumenti...»

Cet argument de Vasquez ne parle que de l'annihilation, non de la création comme le lui fait dire inexactement le *C.T.S.* (n° 21) ; il répond ainsi par avance au cinquième argument du C.T.S., en indiquant qu'une opération préalable sur la chose à annihiler serait insuffisante; Godoy est plus précis sur ce point.

(2) *C.T.S.*, tract. 21, disp. 23, dub. 4, n° 21. Nous ne retenons ici que l'essentiel des 5 arguments contre Vasquez. Le quatrième argument met en valeur une contradiction implicite chez Vasquez : Vasquez note que le Christ a souvent fait des miracles sans rien opérer à l'égard du sujet (guérison du serviteur du Centurion...), donc, au moins pour ces miracles le Christ n'a pu être instrument moral ; or S. Thomas dit que le pouvoir instrumental s'étend à tous les changements miraculeux.

accomplis par le Christ sans contact. Aussi Jean de l'Annonciation applique à cette théorie de Vasquez les termes sévères d'incroyable, ridicule, et l'accuse de l'avoir inventée volontairement pour détruire l'autorité de S. Thomas (1).

Dans un premier confirmatur, notre auteur établit la pensée de S. Thomas sur la causalité instrumentale de l'humanité du Christ plus spécialement par rapport à la grâce (2), en citant plusieurs passages de la tertia pars qui *distinguent de l'influx méritoire, une efficience instrumentale*, cette distinction serait inutile si l'efficience instrumentale était morale, puisque l'influx méritoire l'est déjà. Les trois textes cités sont très clairs (3); le premier au sujet de son rôle de chef et le second relativement à son pouvoir sur l'effet intérieur des sacrements font les mêmes distinctions (4): en tant que

(1) Il semble même, en passant, mettre en doute la notion d'instrument moral: «In nulla (auctoritate) sane hactenus vidimus, quod instrumentum morale, si datur, debeat eam conditionem habere». *C.T.S.*, l.c., n° 21.

(2) Une importante remarque de CAJETAN dans son commentaire de l'article que nous venons d'étudier (*in III p.*, q. 13, a.2, n° III), montre que cet article parle de causalité instrumentale non seulement par rapport aux miracles proprement dits, mais aussi vis-à-vis de l'infusion de la grâce, puisque la grâce n'est pas une création. «Clauditur ergo infusio gratiae sub genere miraculosarum mutationum; quamvis non sit proprie miraculosa...». Ce texte de la III p. suffit donc bien à établir la pensée de S. Thomas sur l'instrumentalité physique de l'humanité du Christ dans toute l'ampleur de son objet; les autres témoignages sont très justement appelés par les Salmanticenses: confirmatur.

(3) *III p.*, q. 8, a. 1, ad 1; *III p.*, q. 64, a. 3, *III p.*, q, 48. Ces textes sont cités par GONET à propos du même argument (*Clypeus*, III p., tract. 1, disp. 19, a. 2, § I n° 20).

(4) *III p.*, q. 8, a. 1, ad I en réponse à une objection qui nie que le Christ soit tête de l'Eglise en son humanité; car cela impliquerait qu'en tant qu'homme il donne l'Esprit Saint. «Dare gratiam aut Spiritum Sanctum convenit Christo secundum quod Deus, auctoritative: sed instrumentaliter ei convenit secundum quod est homo, in quantum scilicet ejus humanitas fuit instrumentum divinitatis. Et ita actiones ipsius ex virtute divinitatis fuerunt nobis salutiferae, utpote gratiam in nobis causantes, et per meritum, *et* per efficientiam quamdam».

III p., q. 64, a. 3 «Nam secundum quod est Deus, operatur in sacramentis per auctoritatem. Secundum autem quod est homo, operatur ad interiores effectus sacramentorum meritorie, *et* efficienter, sed instrumentaliter. Dictum est enim quod passio Christi, quae competit ei secundum humanam naturam, causa est nostrae justificationis et meritorie *et* effectiva...»

Dieu, le Christ agit à titre d'auteur souverain, en tant qu'homme il opère à la fois par mérite et par une certaine efficience instrumentale.

C'est sur le dernier texte relatif à la passion du Christ que s'étend Jean de l'Annonciation à la suite de Godoy (1); plus que les autres, ce passage a été interprété au sens d'une causalité morale (2). Dans la *III p.*, q. 48, S. Thomas étudie la manière dont la passion du Christ a causé notre salut; après avoir établi qu'elle agit par mode de mérite, de satisfaction, de sacrifice et de rédemption — ce qui englobe toutes les manières de causalité morale qui peuvent lui être attribuées, note Jean de l'Annonciation (3) —, S. Thomas pose au dernier article cette question: la passion du Christ a-t-elle produit notre salut par mode d'efficience? (4) Nous retrouvons ainsi, répartie sur toute une question, la distinction que les textes précédents mentionnaient en deux mots; ce dernier article serait inutile s'il s'agissait d'efficience morale; le corps de l'article (5) confirme l'interprétation par la causalité physique: la distinction entre cause principale et cause instrumentale doit être entre causes du même ordre, or Dieu, cause efficiente principale de notre salut, en est cause physique; donc la causalité efficiente instrumentale des actions et passions du Christ est également physique (6). La réponse à la troisième objection,

---

(1) GODOY, *in III p.*, disp. 40, n° 38 à 43; le *C.T.S.* utilise ses arguments, mais d'une manière plus ramassée, et en ajoute de nouveaux.

(2) Non seulement par les auteurs qui n'admettent pas de causalité physique, mais aussi par certains qui n'étendent pas à la passion cette causalité physique: J. Vincentius, A. de Vega, P. de Lorca.

(3) *C.T.S.*, l. c., n° 22. Affirmation discutable; il n'est pas fait mentio- de la prière.

(4) *III p.*, q. 48, a.6. Utrum passio Christi fuerit operata nostram salutem per modum efficientiae?

(5) « Duplex est efficiens: principale et instrumentale. Efficiens quidem principale humanae salutis Deus est. Quia vero humanitas Christi est divinitatis instrumentum, ut supra dictum est, ex consequenti omnes actiones et passiones Christi instrumentaliter operantur, in virtute divinitatis, ad salutem humanam. Et secundum hoc, passio Christi efficienter causat salutem humanam »

(6) Le même argument peut être construit à partir du sed contra « Dicitur 1 Cor. 1 quod verbum crucis his qui salvi fiunt est virtus Dei. Sed virtus Dei efficienter operatur nostram salutem. Ergo passio Christi in cruce efficienter operata est nostram salutem ».

qui rassemble toute la question 48 en quelques phrases, donne le même enseignement (1) :

> « Comparée à la divinité, la passion du Christ agit par mode de cause efficiente; comparée à la volonté de l'âme du Christ, elle agit par mode de mérite etc...»

L'interprétation que Vasquez (2) bâtit à partir de cet ad 3^m ne tient pas devant la clarté de la lettre même de S. Thomas ; selon un procédé qui lui est cher, Jean de l'Annonciation s'applique en outre à montrer que l'interprétation de Vasquez se détruit elle-même (3).

Les autres arguments apportés par notre auteur pour établir la pensée de S. Thomas ne sont pas d'aussi grande valeur que les précédents. Nous relèverons seulement un texte du *De Potentia* relatif au pouvoir des créatures sur les miracles, texte que Jean de l'Annonciation apporte comme confirmatur, mais qui est aussi proposé comme objection avec le passage correspondant de la Somme théologique (4). Ces deux textes mentionnent la même phrase de S. Grégoire (5) : " Les saints font des miracles tantôt par leur puissance, tantôt par leur prière ". Nous ne nous attarderons pas sur l'interprétation de ces textes, qui ne visent d'ailleurs qu'indirectement l'humanité du Christ.

---

(1) «Ad 3^m dicendum quod passio Christi, secundum quod comparatur ad divinitatem ejus agit per modum efficientiae; in quantum vero comparatur ad voluntatem animae Christi, agit per modum meriti... »

(2) Cf. supra Art. I.

(3) *C. T. S.* Tract. 21, disp. 23, dub. 4, § 1, n° 23. «Denique (ut responsio Vasquii se ipsa destruatur)... vel non fuit medium ut ille affirmat ; vel influxit effective physice in nostram salutem, ut nos intendimus». Si notre auteur se montre ici moins violent qu'à l'argument précédent dans ses expressions pour qualifier la théorie de Vasquez, nous trouvons chez H. CHOQUET, *De origine gratiæ sanctificantis*, lib. 2, disp. 5, cap. 3 un langage aussi sévère : « Verum haec responsio, pace tanti viri, ad meridianum Solem hallucinatur, et absit ut egregia sit S. Thomae commentatio atque interpretatio, quin potius est iniqua in adversam opinionem detersio»; c'est le même reproche. Par contre, la réponse de Choquet est intéressante, et semble avoir influencé l'argument «praeterea» du *C. T. S.* (n° 23).

(4) *De potentia*, q. 6, a. 4; *II II p.*, q. 178, a. 1, ad I; *C. T. S.*, l. c., n° 25, 26.

(5) S. GREGORIUS, 2 *Dialog.*, cap. 30 « Sancti aliquando ex potestate, aliquando miracula exhibent ex postulatione ».

Pour *répondre aux difficultés* indiquées plus haut (1) au sujet de ces textes, remarquons que " l'imperium " divin exerce une influence physique (cela est particulièrement évident lorsqu'il agit sur des êtres inanimés) ; transmettre cet imperium comporte donc une coopération physique ; de plus, dans ces deux passages, S. Thomas compare la motion de l'esprit du thaumaturge quand il agit "potestative", à celle de l'esprit du prophète pour qu'il connaisse surnaturellement ; or le prophète concourt physiquement à la prophétie, par une vertu communiquée physiquement à son esprit ; enfin, s'il est dit dans la Somme qu'il est impossible que le don des miracles soit une qualité permanente, il n'est pas nié qu'il puisse être une qualité fluente, ce qu'affirme le de Potentia. Le texte de la Somme est d'interprétation plus délicate que celui du de Potentia (2) ; mais pour ce dernier, il est manifeste, presque à chaque mot et à chaque exemple nous dit Jean de l'Annonciation, que S. Thomas parle d'instrument physique (3).

L'objection la plus sérieuse est celle du *Commentaire des Sentences* où il est dit explicitement que l'âme du Christ n'a, à part

---

(1) Cf. supra, Art. 1.

(2) CAJETAN lui-même a d'abord interprété *(In I II p.*, q. 178, a. 1. ad I) le mot instrumentum en un sens très large englobant n'importe quelle cause seconde, physique ou morale ; le P. SYNAVE *(in II II p.*, q. 178, a. 1, ad 1, *éd de la Revue des Jeunes*, note [79]) suit Cajetan, sans prendre garde que celui-ci a corrigé cette première interprétation dans son commentaire de la *III p.*, q. 13, a. 2, n° VI « ego tunc minus perspicaciter textum illum exposuerim » avoue-t-il.

Par contre le *De Potentia* q. 6, a. 4 ne fait pas de doute, même pour P. de LORCA (*in III p.*, disp. 53, 2°), qui est par ailleurs si hésitant sur la pensée de S. Thomas « In q. autem 6 de pot. a. 4 *expresse* admittit causalitatem physicam ».

(3) *C. T. S.*, l. c., n° 25. Une fois de plus, Jean de l'Annonciation accuse Vasquez d'avoir essayé volontairement et malhonnêtement de détourner à son profit le témoignage de S. Thomas, de s'être sciemment détourné de la vérité !

Dans un second confirmatur, le *C. T. S.*, l. c., n° 24, cite un passage du commentaire des Sentences (*in 3 Sent.*, dist. 14, q. 1, a. 4) où S. Thomas répond négativement à la question : l'âme du Christ a-t-elle possédé la toute puissance, comme elle possédait la science de toutes choses ? car la puissance active d'un être est mesurée par son essence ; mais il termine en proposant une opinion :

« Je crois cependant que toute puissance qui peut être communiquée à une créature, l'a été encore plus à l'âme du Christ : par exemple que la matière élémentaire obéissait davantage à sa volonté qu'aux qualités actives ou même à la vertu des cieux, et qu'il avait plus que tout ange le pouvoir de mouvoir le ciel — si cela est vrai des anges... »

la prière, aucun pouvoir pour modifier le cours de la nature (1). Ce principe est posé en vue de répondre à la question: la nécessité de la souffrance et de la mort est-elle subordonnée à la volonté humaine du Christ? La réponse est négative, car la mort est pour l'homme conforme à sa nature (2), or (3):

> «Dieu seul qui a institué et mis en ordre la nature peut en modifier la loi et le cours. Donc aucune vertu corporelle ou spirituelle, ni celle d'une âme, d'un ange, ou même de l'âme du Christ n'a de pouvoir pour modifier la loi imposée par Dieu à la nature, sauf par la prière ou l'intercession».

Les disciples de S. Thomas ont porté tout leur effort pour essayer de lever cette difficulté. Cajetan avait proposé deux solutions: ou bien S. Thomas enseigne ici la causalité morale et a postérieurement changé de position, ou bien il faut comprendre sous le «per modum orationis» un mode instrumental (4). Jean de l'Annonciation ne reprend pas ces explications, sévèrement critiquées par Vasquez, mais en donne une autre, proposée par les commentateurs plus récents: S. Thomas n'envisage ici que la causalité propre de l'âme du Christ; il affirme à bon

---

(1) La doctrine n'est pas si ferme qu'elle le sera dans la Somme, *III p.*, q. 13, a. 2; ici S. Thomas ne parle même pas de pouvoir instrumental. Jean de l'Annonciation conclut cependant assez habilement à une causalité physique instrumentale: causalité physique car c'est dans le même sens que S Thomas refuse à l'âme du Christ la toute puissance et qu'il lui attribue cette puissance particulière; de plus le titre compare puissance et science, or cette dernière est une réalité d'ordre physique; cause instrumentale, c'est encore plus clair, car il ne peut s'agir de causalité principale relativement à des effets proprement divins.

(2) Dans la Somme théologique, *III p.*, q. 47, a. 1, S. Thomas, en pleine possession de sa théorie de l'instrumentalité de l'humanité du Christ, répondra que le Christ avait ce pouvoir en raison de sa puissance instrumentale sur son propre corps et sur les causes extrinsèques de sa mort.

(3) *In 3. Sent.*, dist. 16, q. 1, a. 3 «Ejus solius est immutare legem et cursum naturae impositum, qui naturam instituit et ordinavit; quod solus Deus fecit: et ideo neque aliqua virtus corporalis, nec spiritualis aut animae aut angeli, nec etiam animae Christi, potuit ad immutationem legis naturae impositae divinitus, nisi per modum orationis aut intercessionis; et ideo hoc fuit signum Deitatis Christi quod imperando signa perficiebat et non orando sicut alii sancti»

(4) CAJETAN, *in III p.*, q. 13, a. 2 n. VIII.

droit que, par sa vertu propre (1), le Christ ne peut changer le cours de la nature que par la prière; mais il ne nie rien au sujet de sa vertu instrumentale. Et notre auteur ajoute, en suivant Jean de S. Thomas (2), que les mots qui suivent immédiatement le texte cité pourraient sans doute s'interpréter de la causalité instrumentale physique; il est dit en effet que le Christ ne faisait pas de miracles seulement en priant, mais aussi en commandant, «imperando» (3), donc autrement que par influx moral, comme nous venons de le voir à propos du texte du De Potentia (4).

Dans ce passage des Sentences, S. Thomas ne parle pas explicitement de la puissance instrumentale de l'âme du Christ, mais il ne la nie pas; on y trouve même un premier indice du double mode d'action «per modum orationis et potestative» (5).

Cette argumentation de Jean de l'Annonciation établit fermement la pensée de S. Thomas: l'humanité du Christ est instrument physique de tous les effets surnaturels ordonnés à la fin de l'Incarnation; l'interprétation de Vasquez, fondée d'ailleurs sur une notion contestable de l'instrument moral, est contredite par les textes.

---

(1) S. Thomas le dit explicitement dans le 3e arg. sed contra—Et GODOY (n. 102) cite assez heureusement un texte *in 4 Sent.*, dist. 5, q. 2, a. 2, q. la 2, ad 2: «Orans in oratione est, sicut principale agens».

(2) JOANNES A S. THOMA, *in III p.*, q. 13, disp. 15, n. XLVII sq.

(3) Cf. supra note 3, pag. 30.

(4) Les autres arguments du *C. T. S.* au sujet de ce passage des Sentences sont moins heureux; en particulier celui qui veut confirmer le sens de ce texte des Sentences (*in 3. Sent.*, dist. 16, q. 1, a. 3) par un article de la Somme (*III p.*, q. 13, a. 3), postérieur de plus de vingt ans.

(5) Ce texte a été interprété en divers sens par les auteurs modernes. I. BACKES, *Die Christologie...*, p. 274, y voit une négation de la causalité instrumentale, en contradiction avec le passage cité plus haut *3 Sent.*, dist. 14, q. 1, a. 4: «Es klafft hier ein Riss in System des Aquinatem». Tschipke n'en parle pas. Mais VAN MEEGEREN, *De causalitate instrumentali...* p. 54 s'élève contre l'interprétation de Backes: il n'y a pas contradiction entre les deux passages, car l'un et l'autre sont à interpréter de la causalité principale seconde. Nous pensons plutôt qu'à la dist. 14 S. Thomas envisage une certaine causalité physique, mais que la théorie de la causalité instrumentale de l'humanité du Christ n'étant pas encore parfaitement élaborée par lui, il ne l'utilise pas à la dist. 16. Il n'y a pas contradiction.

Cette démonstration garde toute sa valeur; on peut regretter pourtant qu'au lieu de s'étendre sur des textes d'importance secondaire, comme celui du de Potentia, notre auteur n'ait pas utilisé d'autres témoignages de première valeur comme ceux du *De Veritate* q. 29, a. 4, ou surtout de la *Somme contre les gentils* l. 4, c. 41. Il ne semble pas avoir cherché d'autres textes que ceux cités par ses sources principales: Godoy, Jean de S. Thomas, Gonet. Pour les réponses aux difficultés, il puise également largement chez ces auteurs.

Cependant l'originalité du Cursus theologicus consiste ici surtout dans l'importance qu'il attache à présenter en tête de sa discussion la pensée authentique de S. Thomas, à rassembler, et à présenter avec plus de clarté ce qui était dispersé, et parfois confus, chez ses prédécesseurs.



CHAPITRE II

PREUVE POSITIVE

La pensée de S. Thomas ne fait pas de doute: l'humanité du Christ coopère comme instrument physique de la divinité, aux œuvres surnaturelles ordonnées à la fin de l'Incarnation. Mais cette doctrine du Docteur Angélique est-elle bien dans la ligne traditionnelle; n'est-elle pas une nouveauté, introduite sous la pression de la notion philosophique de cause instrumentale ? La question se pose d'autant plus que les grands scolastiques n'attribuaient qu'un influx moral à l'humanité du Christ, et cela par fidélité à la tradition augustinienne (1). C'est en interrogeant les témoignages de l'Écriture et de la tradition que nous pourrons y répondre.

Les commentateurs des Sentences ou de S. Thomas, jusqu'au XVIe siècle, se contentaient d'expliquer la pensée des textes de base, sans chercher particulièrement à la fonder par des arguments positifs (2). Mais le développement de la théologie positive, nécessité d'abord par les controverses avec les protestants, influença également les discussions entre théologiens catholiques, surtout depuis le traité de M. Cano sur les lieux théologiques. Ainsi, au sujet de l'instrumentalité de

(1) Le *C. T. S.* (n° 31) note que les partisans de la seule causalité morale se réclament de S. Bonaventure, G. d'Auxerre, Alexandre de Halès, J. Duns Scot etc...

(2) Ainsi DURAND DE S. POURÇAIN, (+ 1334), *in 3 Sent.*, dist. 14, q. 5; CAPREOLUS (+ 1444) *in III Sent.*, dist. 15, q. un., et au XVIe siècle même CAJETAN (+ 1534) *in III p.*, q. 13, a. 2, M. CANO (+ 1560) *Relectio de sacramentis* pars 4.

l'humanité du Christ, à partir de la seconde moitié du XVI[e] siècle, des théologiens comme A. de Vega, B. de Medina, J. Vincentius..., utilisent largement l'Écriture et les Pères (1).

ARTICLE I

L'argument d'autorité chez les partisans de la causalité morale

Nous avons déjà indiqué que, pour les partisans de la seule *causalité morale*, l'argument fondamental est l'impossibilité métaphysique d'une causalité physique de l'humanité du Christ et de toute créature en général, relativement aux effets surnaturels (2). L'argument positif ne vient qu'indirectement, pour établir que les textes apportés en faveur de la causalité physique ne sont pas contraignants: si on prend les termes au sens ordinaire, commun, il n'y a pas besoin de faire appel à la causalité physique, la seule causalité morale en rend pleinement raison. Et Vasquez dit même qu'il n'y a rien chez les Pères sur cette question purement scolastique (3).

Cependant Ragusa utilise les Pères d'une manière plus positive, en citant des textes où la coopération physique de l'humanité du Christ lui paraît positivement exclue, car ils attribuent des opérations différentes à l'humanité et à la divinité relativement aux effets surnaturels (4).

---

(1) A. DE VEGA (+ 1560), *Tridentini decreti*, lib. 7, cap. 11; B. DE MEDINA (+ 1581), *in III p*,, q. 13, a. 2; J. VINCENTIUS (+ 1595), *Relectio de habituali Christi... gratia*, q. 6.

(2) G. Vasquez, *in III p.*, disp. 57, cap. 5: après avoir énuméré les théologiens qui partagent son opinion «Haec sententia confirmari potest *in primis rationibus*, quibus in universum probavimus I p., disp. illa 176 non posse quamlibet rem assumi a Deo ut instrumentum physicum ad quemlibet effectum...». F. DEL CASTILLO, *Super 3 Sent.*, t. I, disp. 16, q. 2 et R. AVERSA, *in III p.*, q. 13, Sectio 3 ne donnent que des arguments «ex ratione instrumenti physici».

(3) G. VASQUEZ. *op. c*, n° 35 «Ex Patribus nullus est, qui hujus quaestionis mentionem fecerit, sed scholasticorum nostrorum solum videtur esse».

(4) J. RAGUSA, *in III p.*, disp. 106, § 3 «Quintum argumentum ducitur ab auctoritate Patrum. .» v. g. S. ATHANASE, *Oratio III contra Arianos*, *P. G.* XXVI, col. 391 «humano modo manum extendit, divinitas autem morbum compescuit». D'autres textes seront cités dans la réponse à cette objectior.

Plus fréquemment, c'est à un texte du concile de Trente (1) que se réfèrent ces théologiens, même Vasquez qui y recourt au sujet de l'efficacité de l'humanité du Christ pour notre justification. Enumérant les causes de la justification, le décret n'appelle pas le Christ instrument, mais seulement cause méritoire; par là, dit Vasquez, est exprimée implicitement l'efficience que S. Thomas attribue à la passion du Christ, qui n'est pas réellement distincte de sa valeur méritoire; si l'humanité était instrument physique, le concile l'aurait dit.

Nous pouvons enfin mentionner, comme argument positif, la longue digression que Vasquez appuie sur de nombreux témoignages patristiques, au sujet de certains miracles de l'Evangile pour lesquels l'humanité du Christ n'a rien pu opérer physiquement, car ils consistent en la négation d'un effet, en la suspension du concours divin: le silence imposé aux démons, et surtout la marche de Jésus sur les eaux. Nous ne nous attarderons pas à présenter cet argument, plein de subtilités, auquel Vasquez consacre près de trois colonnes. Il ne lui permet d'ailleurs de nier la causalité instrumentale physique que pour ces quelques miracles (2).

---

(3) Conc. Trid., sess. VI, cap. 7, *D. B.* 799. Cité par VASQUEZ, *in III p.*, disp. 133, cap. 3, n° 23: RAGUSA, *l. c.*, 4 arg.; *C. T. S.*, l. c., n° 31.

(2) Nous plaçons dans l'article présent cet argument de Vasquez que le *C. T. S.* résume à la 4ᵉ objection (n° 35); selon Vasquez le silence imposé aux démons *(Lc.* IV, 35 "Tais-toi, et sors de cet homme") est seulement la négation d'un effet. La marche sur les eaux, au témoignage des Pères, ne peut s'expliquer que par le fait que l'eau perd sa fluidité (et non par le don d'agilité concédé au corps du Christ, ni par la suspension miraculeuse de ce corps) ce qui n'est possible que par suspension du concours divin.

Dans le même sens, le *C. T. S.* ajoute à ces objections, celle de l'obscurcissement du soleil à la mort du Christ et celle de la colombe qui apparut le jour de son baptême; mais ces deux miracles ne sont pas mentionnés par VASQUEZ *in III p.*, disp. 57, cap. 5.

ARTICLE II

Fondement positif de la théorie de l'instrumentalité physique

§ 1. Rôle de l'argument d'autorité – Enoncé global

Toute autre est la méthode de Jean de l'Annonciation pour établir sa thèse : l'argument fondamental n'est pas un argument de raison, mais la doctrine de l'Ecriture, des Conciles et des Pères ; et même, c'est le *seul argument* valable. En cela notre auteur se distingue non seulement de ses adversaires, mais aussi de la plupart des théologiens qui soutiennent la causalité instrumentale physique ; en effet ceux-ci mettent souvent à la suite d'arguments positifs des preuves de raison (1), et ceux qui n'apportent que des preuves positives n'en donnent pas aussi explicitement le motif (2).

C'est d'ailleurs en mettant à profit une remarque de Ragusa (3) que Jean de l'Annonciation est amené à situer ainsi le fondement positif de sa thèse en disant (4) :

---

(1) v. g. P. LABAT, *Theologia scholastica*, t. 5, disp. 6, dub. 4 § 1 qui donne quelques textes d'Ecriture et de Pères comme confirmatur à une première preuve fondée sur l'autorité de S. Thomas, la deuxième preuve étant un argument de convenance, « ex dignitate Christi ». D'autres font mieux la distinction, v. g. ARAUJO, *in III p.*, q. 13, a. 2. dub. 1; et surtout SUAREZ, *In III p.*, q. 13, disp. 31, sect. 2.

(2) v. g. F. SYLVIUS, *in III p.*, q. 13, a. 2, quaeritur II.

(3) J. RAGUSA, *in III p.*, disp. 106, § 3 dit que la causalité morale peut être prouvée « primo non disputando sit ne possibile, vel impossibile humanitatem Christi physice operari dicta opera supernaturalia, sed procedendo generali ratione simillima illa qua utitur S. Th. supra q. 1, art. 3 quod eorum, quae pendent a mera Dei voluntate, et sunt supra ordinem naturae et rerum naturalium, nihil sit affirmandum, nisi quod Scripturis, et revelatione constare potest, et quod auctoritate Scripturae et Patrum, quae profertur in re proposita, hujusmodi physica causalitas probari nequeat ». GODOY, *in III p.*, tract. 10, disp. 40, n° 108 note cette objection, mais seulement comme une objection, sans profiter de ce qu'elle contient d'exact.

(4) *C. T. S.*, tract. 21, disp. 23, dub. 4, § II.

> «On donne ordinairement différentes raisons en faveur de notre conclusion; mais ce qui s'appuie seulement sur la raison naturelle ne vaut pas grand-chose pour une réalité qui n'est pas naturelle, mais libre. Aussi, omettant ces raisons et procédant d'une manière opposée, nous proposons un fondement *unique* qui est le suivant: que le Christ en tant qu'homme ait été instrument physique des œuvres surnaturelles et des miracles, cela *ne* nous est connu *que* par la doctrine de l'Ecriture, des Conciles, et des Pères...»

Parce que la causalité instrumentale ne convient pas nécessairement à l'humanité du Christ comme une propriété, on ne peut en établir l'existence par un raisonnement théologique qui partirait du fait de l'union hypostatique et de la fin de l'Incarnation, mais seulement par une preuve positive.

Cette preuve, Jean de l'Annonciation la fonde sur la *règle d'interprétation* suivante: les expressions de l'Écriture, des Conciles et des Pères doivent être prises au sens propre si cela n'entraine pas d'inconvénients. Or, en ce sens, c'est une causalité instrumentale physique de l'humanité du Christ qu'ils expriment; et cet influx physique n'est pas impossible, il est même plus digne du Christ (1). L'essentiel de la preuve est de déterminer le sens propre; qu'il n'y ait pas d'inconvénients, la solution des objections contre la causalité physique l'établira (2); enfin, la raison de convenance par la plus grande dignité qui est ainsi conférée à l'humanité du Christ ne vient qu'en dernier lieu, elle ne fait même pas à proprement parler partie de la preuve; notre auteur la mentionne seulement comme une remarque (3), alors que bien des commentateurs la mettaient sur le même plan que la preuve positive.

Pour illustrer sa preuve, notre auteur s'est contenté de choisir quelques textes, déjà cités par ses sources immédiates. Il ne s'arrête pas à interpréter longuement chacun d'eux, mais se contente de rele-

---

(1) *C. T. S.*, l. c., n° 28 «Verba Scripturae, Conciliorum et Patrum sunt accipienda in sensu rigoroso et proprio, ubi nullum sequitur inconveniens...»

(2) Cf. infra, ch. III. Dans le § II, que nous étudions dans cet article, Jean de l'Annonciation répond déjà à quelques objections contre la causalité physique: impossibilité, ou difficultés pour expliquer cette doctrine. Au sujet des difficultés d'explication, il répond que le théologien doit défendre ce qui est vrai, que cela soit facile, ou difficile, la facilité n'est pas un critère de vérité *C. T. S.* l. c., n° 29.

(3) *C. T. S.* l. c., n° 28 «Adde quod...»

ver le terme, l'expression qui indiquent la causalité physique instrumentale. Puis il les rassemble tous en un argument global (1) :

> « Faire, produire, coopérer, vivifier » et les autres mots qu'utilisent l'Ecriture, les Conciles et les Pères signifient au sens propre un influx physique... De même les expressions si fréquentes : « la divinité agit par la chair », et : « l'humanité est l'organe et l'instrument de Dieu pour les effets surnaturels, signifient au sens propre que la chair, l'humanité, est l'instrument par lequel Dieu opère physiquement ces effets... »

Voyons quelques uns des témoignages que suppose cet argument.

§ 2. L'Écriture.

Pour *l'Écriture,* Jean de l'Annonciation donne quelques versets des Évangiles. D'abord deux textes de S. Luc disant qu'une vertu sortait de Jésus qui guérissait les malades ; c'est la croyance de la foule (2) :

> « Toute la foule cherchait à le toucher, parce que de lui *sortait* une *vertu* qui les guérissait tous ».

Cette croyance, Jésus la confirme quand, après la guérison de de l'hémorroïsse, il interroge la foule qui le presse, et justifie sa question (3) :

> « Quelqu'un m'a touché, car j'ai senti qu'une *vertu* était *sortie* de moi ».

---

(1) *C. T. S.* l. c., n° 28 « Facere, producere. cooperari, vivificare, et aliae voces, quibus Scriptura, Concilia, et Patres utuntur, in proprietate sermonis significant actionem physicam... Similiter divinitatem agere, et efficere per carnem, et similiter humanitatem esse organum et instrumentum Dei ad praedictos effectus, ut toties in relatis testimoniis reperimus, si in proprio sensu accipiantur, significant carnem, sive humanitatem esse instrumentum, per quod physice Deus illos effectus operabatur... ».

(2) *Lc* VI, 19 « Et omnis turba quaerebat eum tangere : quia virtus de illo exibat, et sanabat omnes ».

(3) *Lc*. VIII. 46 « Et dixit Jesus : « Tetigit me aliquis, nam ego novi virtutem de me exiisse ».

Pour prévenir une objection de Vasquez, Jean de l'Annonciation interprète comme lui «virtus», dans ces deux versets, de la guérison elle-même, et non de la force miraculeuse qui la cause; or l'effet sort directement de la cause physique, et non de la cause morale (1).

Puis il cite deux affirmations générales de S. Jean, qui encadrent son évangile, l'une relative à la grâce, l'autre aux miracles (2):

> « La loi a été donnée par Moïse; mais la grâce et la vérité ont été *faites* par Jésus-Christ ».
>
> « Jésus a *fait* encore en présence de ses disciples beaucoup d'autres miracles ».

Or «faire», pris absolument, signifie un influx physique et non moral (3).

Enfin, les Evangiles montrent que l'humanité est le *principe immédiat* de ces effets surnaturels, ce qui est le caractère propre

---

(1) G. VASQUEZ, *in III p.*, disp. 57, cap. 6, ad 2um cite d'autres passages du Nouveau Testament (repris par Godoy et Jean de l'Annonciation) où virtus désigne certainement l'effet miraculeux (*Mt.* XI, 21; *Mc.* VI, 2; *Act.* XIX, 11; *1 Cor.* XII, 10) et lui donne ici le même sens, afin de détruire l'argument de ceux qui comprennent ici par virtus le pouvoir, la cause du miracle. Si virtus n'est que l'effet, on peut très bien dire qu'il sort d'une cause morale précise Vasquez; *Choquet* le lui concède d'ailleurs (*De origine gratiae*, lib. 2; disp. 5, cap. 2.) La seule réponse à faire ici à Vasquez est de nier que virtus ait dans ces versets de S. Luc le sens qu'il lui attribue; c'est sans aucun doute la vertu qui opère le miracle qui est ici désignée cf. F. ZORELL. *Lexicon graecum Novi Testamenti*, col. 340.341 «dunamis», c) potestas miraculorum patrandorum, quae, dum fit miraculum, velut e corpore thaumaturgi egredi dicitur... *Lc.* VI, 19; VIII, 46 etc....». C'est seulement au pluriel que ce mot désigne des miracles, dans le Nouveau Testament.

(2) *Jo*, I, 17: « Lex per Moysen data est, gratia, et veritas per Jesum Christum facta est » (en grec; egeneto). *Jo* XX, 30: « Multa quidem, et alia signa fecit Jesus in conspectu discipulorum suorum » (en grec: epoièsen).

(3) *C. T. S.*, l. c., n° 27. Ce sens strict de « facere » est prouvé plus loin (n° 28), en faisant appel au sens juridique du terme: l'excommunication portée contre ceux qui font telle chose (aliquid facientes) ne tombe pas sur ceux qui ne sont que causes morales; telle est l'opinion commune. Cf. GODOY, *in III p.*, disp. 40, n. 12....

de la cause physique. Ainsi, par un simple commandement Jésus guérit un lépreux : « je le veux, sois guéri » : et, en soufflant sur les Apôtres, il leur communique l'Esprit Saint (1).

§ 3. Textes conciliaires et patristiques

Aucun des *textes conciliaires* que présente ensuite Jean de l'Annonciation n'a valeur de définition dogmatique d'un concile œcuménique, même l'anathématisme de S. Cyrille (2). Bien que notre auteur emploie à ce sujet le mot « diffinitur », il n'en conclut pas que la causalité instrumentale s'impose comme une vérité de foi ; il dit explicitement qu'il n'en est rien quand il répond à l'objection tirée du concile de Trente (3). Mais le fait que ces textes patristiques ont reçu l'approbation de l'Eglise, ou ont été insérés dans les actes des conciles, leur confère une valeur particulière.

Le plus important est certainement le 11e anathématisme de Saint Cyrille (4) :

> « Si quelqu'un ne confesse pas que la *chair* du Seigneur.... est *vivifiante* parce qu'elle est la propre chair du Verbe qui est capable de vivifier toutes choses, A.S. ».

Jean de l'Annonciation retient le terme de chair « vivifiante », c'est-à-dire qui a le pouvoir de communiquer la vie, et note que la raison de ce pouvoir est l'union de la chair au Verbe, union qui est une réalité physique et non morale ; les anathématismes, dirigés

---

(1) *Mt* VIII, 3 ; *Jo* XX, 22,

(2) Cf. P. GALTIER, *De Incarnatione ac Redemptione*, p. 65. Les anathématismes de S. Cyrille ont seulement été lus au concile d'Ephèse, et insérés dans les actes de ce concile, mais pas formellement approuvés. Cependant, l'approbation ultérieure de l'Eglise (en particulier au concile du Latran de 649) est la raison pour laquelle on doit les considérer comme des documents de la foi.

(3) *C. T. S.*, l. c. n° 32

(4) *D.B.* 123. Can. 11. « Si quis non confitetur carnem Domini vivificatricem esse et propriam ipsius Verbi, Dei Patris, sed velut alterius praeter ipsum conjuncti eidem per dignitatem, aut quasi divinam habentis habitationem, ac non potius ut diximus vivificatricem esse, quia facta est propria Verbi cuncta vivificare praevalentis, A.S. ».

contre Nestorius, ont précisément pour but de mettre en lumière l'unité foncière de l'homme-Dieu (1).

C'est surtout sur le témoignage des *Pères* qu'insiste Jean de l'Annonciation. En premier lieu S. Cyrille d'Alexandrie, appelé avec une sorte de vénération : notre Père Saint Cyrille «mysterii Incarnationis specialissimus Doctor». Il cite longuement un passage du commentaire sur S. Jean, antérieur à la controverse nestorienne, où est déjà exploitée l'idée que nous venons de voir exprimée dans l'anathématisme. Commentant le discours du pain de vie, S. Cyrille passe du thème de l'Eucharistie vivifiante, à celui de la résurrection à laquelle coopère la chair vivifiante du Christ (2) :

> « Ainsi constate-t-on que, même pour ressusciter des morts, le Sauveur ne se contente pas d'agir en Dieu, par un simple mot, par un ordre. Il prend comme *coopératrice*, si l'on peut dire, pour cette oeuvre si magnifique, sa propre chair, pour montrer en elle le pouvoir de vivifier et pour faire voir qu'elle ne fait qu'un avec lui. Elle est, en effet, sa chair à lui et pas un corps étranger. Ainsi arriva-t-il encore, quand il ressuscita la fille du prince de la synagogue, en lui disant : «Mon enfant, lève-toi», il la prit par la main, selon qu'il est écrit. Il la vivifia comme Dieu, par un commandement tout puissant, et il la *vivifia aussi* par le contact de sa propre chair, témoignant ainsi que de part et d'autre agissait une seule et même énergie ».

---

(1) Un autre témoignage conciliaire est la lettre de Sophronius approuvée au 3e concile de Constantinople (*Mansi*, t. XI, col. 487): «quae omnia ultra naturam et sermonem humanum effecta, divinae Dei Verbi essentiae, atque naturae profecto existebant iudicia, etsi per carnem agebantur et corpus, et non sine carne rationaliter animata gerebantur» Cf. G. BARDY. *Sophrone de Jérusalem*, D.T.C., t. XIV, col. 2382. Cette lettre écrite par Sophrone après son intronisation au patriarchat de Jérusalem (634), fut adressée au pape Honorius et aux patriarches d'Orient ; il s'attache surtout à mettre en relief la dualité des opérations dans le Christ, contre les tendances monothélites.

(2) S. CYRILLE d'ALEXANDRIE *In Joh.*, lib. 4, *P G.* LXXIII, col. 577 « Hanc enim ob causam etiam in suscitandis mortuis, non verbis tantum et nutu Deo convenienti Salvatorem esse comperimus, sed carnem suam quasi cooperatricem ad hoc potissimus, adhibuisse, ut ostenderet illam vivificare posse, ac velut unum quid cum ipso jam factam esse : enimvero proprium ejus, nec alterius corpus est. Unde cum principis Synagogae filiam suscitavit dicens : «Filia surge», apprehendit manum ejus, ut scriptum est : eam nempe omnipotenti suo jussu ut Deus, et rursus tactu sanctae carnis vivificando, unam esse et eamdem utriusque demonstrat operationem ». Cité en traduction par MERSCH, *Le Corps mystique*, t. I, p. 493.

Ici Jean de l'Annonciation relève les expressions de chair vivifiante, coopératrice de Dieu, d'homme produisant l'opération du Verbe (1).

Dans l'Épître à Valérien, S. Cyrille dit encore plus explicitement (2) :

> « Il nous suffit de penser que la chair, qui est devenue la chair de Dieu qui vivifie tout, a obtenu la vertu et l'opération du Verbe lui-même ».

Ces textes paraissent même trop forts : il sera nécessaire de préciser comment la vertu divine peut être reçue dans l'humanité ; mais qu'ils enseignent une action de la chair du Verbe tout autre que simplement morale, cela ne peut faire de doute.

Chez S. Cyrille, Jean de l'Annonciation ne trouve pas encore l'expression "instrument de la divinité." S. Cyrille ne l'admettait d'ailleurs qu'avec réserve, et seulement pour la chair, non pour l'humanité du Christ, en raison de l'utilisation de la formule par Nestorius (3). C'est surtout avec S. *Jean Damascène* que notre auteur va nous donner

---

(1) La traduction de Migne est légèrement différente de celle du *C. T. S.* pour cette dernière expression, on n'y trouve pas le verbe « producere » — mais la pensée est identique : c'est la même opération que produisent la chair et la divinité. Si la mention de cette unique opération peut sembler frôler le monothélisme, il faut remarquer qu'ici l'opération propre de la chair (le contact) est notée, et que pour l'action qu'on appellera ultérieurement instrumentale, celle qui cause le miracle lui-même, il est exact de parler d'une seule opération de l'humanité et de la divinité.

(2) S. CYRILLE d'ALEXANDRIE, *Epist. ad Valerianum*, P. G. LXXVII, col. 262 « Nobis autem pietatem satis est ut cogitemus et intelligamus carnem, quæ Dei facta est omnia vivificantis, vivificam ipsius Verbi virtutem et operationem obtinere ». Le *C. T. S.* mentionne encore le *De recta fide ad Reginas*, lib. I, *P. G.* LXXVI, col. 1288 : « Cur, quæso, dum puellæ vitam restituit, non fuit contentus verbo, ut in Lazari excitatione ; sed manum præterea illius apprehendit ? nempe ut ostenderet corpus suum vivificum esse ; est enim corpus vitæ »,

(3) Cf. BACKES, *Die Christologie des hl. Thomas*, p. 116 et 215. Saint Thomas sait que l'expression d'instrument a été utilisée par Nestorius et combattue par S. Cyrille (cf. *III p.*, q. 2. a. 6, ob. 4 et ad 4). Un des textes de S. Cyrille, mentionné par Jean de l'Annonciation parce qu'il y est dit que le Christ opérait les miracles d'une manière bien supérieure à Moïse, montre la défiance de S. CYRILLE d'ALEXANDRIE pour cette expression : *Epistola ad monachos Aegypti*, *P. G.* LXXVII, col. 31 «Quod si quis illum aliud nihil quam nudum Dei organum extitisse contenderit, is vel invitus veram Filii rationem illi auferet ».

le fondement traditionnel de cette expression. Il cite à ce propos le «De fide orthodoxa» où est comme résumée, exposée d'une manière méthodique, la doctrine des Pères grecs antérieurs. Traitant de l'opération du Verbe incarné, S. Jean Damascène fonde la distinction des deux opérations, divine et humaine, sur celle des deux natures; mais, en raison de l'unité de personne, l'une des natures n'agit pas sans l'autre; on ne doit pas cependant mettre sur le même plan ces deux opérations, remarque en passant S. Jean Damascène, qui, à ce propos, utilise la formule devenue traditionnelle (1):

> « Ce n'est pas de la même manière que la divinité du Verbe opérait par la chair et que cette chair souffrait par la divinité. La chair était en effet *l'organe de la divinité...*»

L'expression organe, instrument de la divinité signifie donc que le Verbe opère par la chair; cela indique suffisamment une efficience physique, remarque Jean de l'Annonciation. Et il ajoute un autre texte où il est dit que le Verbe (2):

> « faisait des actions divines par la chair comme par un instrument»

ce qui dénote bien une véritable coopération.

S. Jean Damascène est précisément interprété en ce sens par S. Thomas, note avec beaucoup d'à propos notre auteur en citant un passage du De Veritate (3).

---

(1) S. JEAN DAMASCENE, *De fide orthodoxa*, lib. 3, cap. 15, *P.G.* XCIV, col. 1053 «Non enim quemadmodum Verbi divinitas per carnem operatur, ita etiam per divinitatem caro ipsius perpetiebatur. Divinitatis enim organum caro fuit». Jean de l'Annonciation ne cite qu'une partie de la phrase, pour en dégager les expressions qui lui conviennent, sans avoir à discuter l'interprétation de ce texte, en particulier en quel sens on peut dire que la chair souffrait par la divinité. Si l'expression organum ne se trouve que là dans ce chapitre, la notion qu'elle exprime y est longuement développée.

(2) S. JEAN DAMASCÈNE, *De fide orthodoxa*, lib. 3, cap. 19, *P. G.* XCIV, col. 1079. Ici encore Jean de l'Annonciation ne cite que le strict nécessaire: « Caro vicissim cum operante Verbi divinitate communicabat, tum quia per corpus veluti per instrumentum quoddam, divinas actiones efficiebat; tum quia unus idemque erat, qui et divino simul, et humano modo operabatur».

(3) *De Veritate*. q. 27, a. 4 qui utilise le *De fide orthodoxa*, lib. 3, cap. 15.

Enfin Jean de l'Annonciation énumère un certain nombre d'autres Pères où se trouvent les mêmes expressions, la même doctrine (1), et termine en empruntant à Euthymius la comparaison traditionnelle du *fer rouge* qui participe aux opérations du feu (2). Il conclut cette énumération de textes patristiques en citant encore S. Thomas qui ne parle pas autrement que les Pères, «quasi imitans eorum phrasim» (3).

ARTICLE III

Discussion des arguments contre la preuve positive

Ces témoignages sont récusés d'une manière globale par *Vasquez:* l'usage commun permet de dire que quelqu'un a le pouvoir de faire quelque chose, même s'il n'est que cause morale; ainsi l'Ecriture dit que les Apôtres avaient le pouvoir de faire des miracles, or ils n'en étaient pas toujours causes physiques (4). Dans le même sens, Lorca remarque que l'on dit couramment avoir le pouvoir de faire par ses amis (5).

---

(1) Une allusion chez S. AUGUSTIN à propos de la multiplication des pains, *in Joh.*, tract, 24, *P. L.* XXXV, col. 1593 «Quis enim et nunc pascit universum mundum, nisi ille qui de paucis granis segetes creat? Fecit ergo quomodo Deus. Unde enim multiplicat de paucis granis segetes, inde in manibus suis multiplicavit quinque panes. *Potestas* enim erat *in* manibus Christi...»; cela reste assez vague. L'expression d'instrument humain est employée par EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Demonstratio Evangelica*, l. 4, c. 13, *P. G.* XXII, col. 288 pour montrer que la divinité n'a pas souffert de ce qui a atteint l'humanité. «Vocabat ac sanabat liberaliter, per illud humanum instrumentum quod præ se ferebat, veluti quidam musicus vir, qui per lyram quam sit doctus ostendit...» etc...

(2) EUTHYMIUS ZIGABENI, *in Lc.* 7, cap. 19, *P. G.* CXXIX, col. 931 «Quemadmodum ferrum quod in igne aliquo tempore permansit, habet ignis operationes; ita quoque sancta ipsius caro divinitati unita, quæ divinitatis sunt operabatur». Images semblables chez S. CYRILLE d'ALEXANDRIE, *Scholia de incarnatione* 9, *P. G.* LXXV, col 1380, S. JEAN DAMASCÈNE, *De fide orthodoxa*, lib. 3, *P. G.* XCIV col. 1012; lib. 17, col. 1068 etc...

(3) *I II p.*, q. 112, a. 1, ad. 1.

(4) G. VASQUEZ, *in III p.*, disp, 57. cap. 6,

(5) LORCA, *in III p.*, disp. 53, n° 8 «Quod rex facit, et potest in suo regno, vere dicitur facere, et posse, quamvis solum moraliter agat, et quod per amicos possumus, per nos dicimur posse». L'instrument moral est envisagé ici relativement à une cause principale morale, alors que Vasquez le définit par rapport à la cause principale physique.

A cette objection fondamentale, Jean de l'Annonciation donne une double réponse : la première est fondée sur la critique de la *notion d'instrument moral* appliquée à l'humanité du Christ, elle ne peut rendre compte de l'efficience véritable attestée par les textes qui viennent d'être cités (1). A cette réponse, qui est faite ordinairement, et développe des arguments déjà mentionnés (2), il en ajoute une autre, plus difficile à manier, mais qu'il juge plus efficace pour vaincre les adversaires : il leur concède ce qu'ils disent sur le sens que l'usage commun donne aux expressions des Pères, il concède aussi qu'au sens propre ces expressions signifient un influx moral ; mais il est évident qu'elles peuvent aussi signifier un infux physique ; s'appuyant alors sur une *règle d'interprétation* de l'Ecriture enseignée par S. Augustin, et reprise par S. Thomas, il en conclut que les témoignages de l'Ecriture, des Conciles et des Pères prouvent non seulement un influx moral, mais aussi un influx physique. Cette règle d'interprétation est que l'on doit attribuer à l'Ecriture tous les sens différents qui peuvent se trouver sous les mêmes mots, lorsque cela ne présente pas d'inconvénient ; Dieu étant l'auteur même de l'Écriture, il n'est pas impossible en effet qu'il y ait plusieurs sens littéraux d'un même passage (3). Quoi

---

(1) *C. T. S.*, l. c., n° 28 développe cette réponse en trois arguments. Le premier, déjà indiqué, est fondé sur l'usage juridique du verbe faire. Le second suppose la conception d'instrument moral de Lorca : dans le cas de l'humanité du Christ, cette notion ne s'applique pas, car le seul agent principal auquel elle puisse être subordonnée est Dieu, qui est cause physique, et non morale, des effets surnaturels. — Le troisième rejette la position de Vasquez car sa notion d'instrument moral réduit celui-ci à être une simple condition de l'effet ; or on ne peut dire qu'une condition produit l'effet, sinon il faudrait dire que le péché originel opère notre rédemption, que la translation du royaume des Juifs opère la venue du Messie etc.... Ce dernier argument est emprunté à JEAN DE S. THOMAS, *in III p.*, disp. 15, n° 19.

(2) Cf. supra ch. I.

(3) S. AUGUSTIN, *De doctrina christiana*. lib. 3, cap. 27, *P.L.* XXXIV, col. 73. « Quando autem ex eisdem Scripturae verbis, non unum aliquid, sed duo vel plura sentiuntur, etiam si latet quid senserit ille qui scripsit, nihil periculi est si quodlibet eorum congrue veritati ex aliis locis sanctarum Scripturarum doceri potest... Nam quid divinis eloquiis largius et uberius potuit divinitus provideri, quam ut eadem verba pluribus intelligantur modis... » Du même, *De civitate Dei*, lib. II, cap. 19, *P.L.* XLI, col. 332 ; et *Confessions*, lib. 12, cap. 31, *P.L.* XXXII, col. 814 que cite ici notre auteur. S. THOMAS *I p.*, q. l, a. 10 précise que l'Ecriture peut avoir un sens littéral multiple parce que l'auteur en est Dieu qui comprend tout en un dans son intelligence ;

qu'il en soit de cette théorie de la pluralité des sens littéraux, très discutée depuis S. Thomas, il faut noter qu'elle peut valoir tout au plus pour l'Ecriture divinement inspirée, mais ni pour les Conciles, ni pour les Pères. Aussi cette réponse demeure fragile, la première est plus efficace (1).

Il ne nous reste plus qu'à examiner les témoignages positifs qui s'opposeraient directement à la causalité physique.

Jean de l'Annonciation donne quelques références à des textes de Pères opposés par Ragusa (2), mais ne cite et commente qu'un passage de S. Jean Damascène, en suivant Godoy (3) de très près (4):

> « Quand la divinité guérissait l'infirme par le contact de la chair, autre était l'action propre de la divinité, autre celle de l'humanité ; le terme de l'action humaine était l'extension de la main et le contact, celui de l'action divine, la résurrection de l'enfant ».

Dire que l'action de la nature humaine se termine au contact est parfaitement exact si l'on considère l'action propre de cette nature; mais cela n'exclut pas que, de plus, la nature humaine puisse

---

le P. Sertillanges dans l'édition de la Revue des jeunes (p. 332) renvoie au sujet de la pluralité des sens littéraux à l'ouvrage du R.P. ASSOUAD, *Polysema sunt sacra Biblia*, Fribourg.

(1) Jean de l'Annonciation donne à cette première réponse un confirmatur fondé sur la causalité physique des sacrements. Les théologiens de l'époque utilisaient souvent cette preuve comme un argument de raison pour la causalité physique de l'humanité du Christ. Le Cursus theologicus, selon la méthode indiquée au début du paragraphe, lui donne la forme d'un argument positif tiré de la doctrine des Pères — et il note encore une fois la conformité de la pensée de S. Thomas avec la tradition patristique; cf. *III p.*, q. 62, art. 1 «ex multis sanctorum auctoritatibus»

(2) RAGUSA, *in III p.*, disp. 106, § 3, 5um arg.

(3) GODOY, *in III p.*, disp. 40, n° 96.

(4) S. JEAN DAMASCENE, *De fide orthodoxa*, lib. 3, cap. 15, *P. G.* XCIV, col. 1056. Après avoir donné l'exemple du fer chaud qui à la fois coupe et brûle, il ajoute « Eodem modo in Christo quoque divinitatis quidem ipsius, divina et omnipotens operatio est : humanitatis autem ipsius, humana et nostra similis. Humanæ porro actionis opus id fuit, quod manu puellam tenuerit atque traxerit; divinæ autem quod eam ad vitam revocaverit. Aliud enim hoc, et aliud illud est ; tametsi in theandrica, seu in Dei simul et hominis actione nequeant, disjungi ». Ce dernier membre de phrase n'est généralement pas cité par les adversaires.

participer à l'opération propre de la divinité et atteigne ainsi l'effet divin. Et de fait, S. Jean Damascène le suppose dans les passages cités plus haut.

Le chapitre du *concile de Trente* est opposé par Vasquez seulement au sujet de l'efficacité de la passion du Christ sur notre justification (1). Le concile ne mentionne pas la causalité physique instrumentale du Christ; il ne parle pas davantage de causalité instrumentale morale, répond Jean de l'Annonciation, en retournant l'argument contre Vasquez. Mais il ajoute que la raison de ce silence du concile (et c'est la meilleure réponse) vient de ce qu'il ne prétend pas énumérer toutes les causes de la justification, mais seulement celles qui concernent directement la foi; la question de la causalité instrumentale reste discutée entre théologiens, comme une question probable (2).

Enfin, pour résoudre l'objection de la marche sur les eaux, du silence imposé aux démons, Jean de l'Annonciation propose d'abord l'opinion de quelques auteurs qui concèdent que la causalité physique ne s'étend pas à certains miracles ou à certains effets surnaturels, mais refusent, pour ce seul motif, de la nier totalement (3). Notre auteur préfère défendre l'universalité de la causalité instrumentale de l'humanité du Christ, et, dans ce but, montre que dans les cas objectés, le Christ a pu être cause physique, car un effet physique a toujours pu être causé: une indisposition physique de la langue des possédés qui les

---

(1) *D.B.* 799. « Justificationis causæ sunt: finalis quidem gloria Dei et Christi ac vita æterna; efficiens vero misericors Deus...; meritoria autem dilectissimus Unigenitus suus, Dominus noster Jesus Christus..., instrumentalis item sacramentum baptismi... »

(2) *C.T.S.*, l. c. n° 32 «Respondemus Concilium dinumerasse causas, quas fides docet in justificatione intervenire: quales non sunt istæ de quibus agimus, et quas Theologi hinc inde probabiliter negant».

(3) *C.T.S.*, l. c. n° 35 cite à ce propos Vega et Cajetan; en réalité ces auteurs n'ont pas directement envisagé les miracles dont il est question ici, mais l'un et l'autre ne donnent pas à la causalité physique instrumentale une extension universelle à tous les effets ordonnés à la fin de l'Incarnation. A. DE VEGA *Tridentini decreti de justificatione expositio*, lib. 7, cap. 18. CAJETAN, *in II II p.*, q. 178, a. l, ad 1 a d'ailleurs modifié sa position *in III p.*, q. 13, a. 2.

rende muets, un don d'agilité transitoire du corps du Christ qui lui permette de marcher sur les eaux (1).

Nous devons retenir avant tout, de cette preuve positive du Cursus theologicus, la place de premier plan, ou plutôt le rôle d'argument unique qui lui est attribué pour établir l'existence de la causalité instrumentale physique. Il faut noter aussi que la forme globale qui est donnée à l'argument, mettant bien en valeur les expressions les plus significatives des textes cités et la continuité de la pensée traditionnelle, donne une grande force de persuasion à la preuve, bien que ce soit au prix d'un certain schématisme.

Quant aux textes eux-mêmes, il faut convenir que le choix de notre auteur est excellent, les passages de l'Ecriture, les citations de S. Cyrille et de S. Jean Damascène surtout. En indiquant leur rapport avec S. Thomas, remarque propre au Cursus theologicus, les grandes étapes du développement théologique de cette doctrine, que des études récentes ont pleinement confirmées (2), sont bien mises en valeur.

Mais on peut regretter d'abord que S. Paul n'ait pas du tout été exploité (3) ; alors que certains théologiens l'avaient fait de manière assez heureuse auparavant (4). C'est surtout la méthode d'interprétation des textes qui déroute le plus notre mentalité ; interprétation qui risque d'être verbale, tenant compte des mots sans bien les situer dans leur contexte littéraire immédiat, ni dans leur contexte doctrinal et historique. La règle pour déterminer le sens des mots de l'Ecriture, des conciles ou des Pères, n'est pas d'en chercher le sens propre, mais bien le sens qu'a

---

(1) *C.T.S.*, l. c. n° 36 répond également à l'objection de la colombe qui parut au baptême de Jésus : elle n'a pas été créée, mais formée à partir d'une matière préalable au témoignage de S. Augustin lui-même rapporté par SAINT THOMAS, *III p.*, q. 39, a. 7 Et de même à l'objection de l'obscurcissement du soleil le Vendredi Saint : une éclipse de soleil, vue par Denys qui le rapporte, en fut la cause, comme le note S. THOMAS, *III p.*, q. 44, a. 2.

(2) Cf. TSCHIPKE, *Die Menscheit Christi...*, et BACKES *Die Christologie des hl. Th....*

(3) Cf. TSCHIPKE, *op. c.*, p. 20 — et F. X. DURRWELL, *La Résurrection de Jésus., Mystère de salut*, passim.

(4) v. g. B. DE MEDINA, *in III p.*, q. 13, a. 2 ; F. DE ARAUJO, *in III p.*, q. 13, a. 2, dub. 1, n° 10.

voulu lui attribuer l'auteur en tant qu'il est le témoin de la croyance de l'Eglise (1).

L'existence de la causalité instrumentale physique de l'humanité du Christ, sans être une vérité de foi, est cependant une vérité qui s'impose au théologien ; une interprétation purement morale de l'action du Christ relativement aux effets surnaturels ne suffit pas à rendre pleinement compte du réalisme de l'Incarnation rédemptrice. Les Salmanticenses, après avoir défendu la véritable pensée de leur maître, S. Thomas, nous ont conduit à en chercher les fondements dans l'Ecriture et les Pères. Ils situent alors l'examen des difficultés contre la causalité physique.





(1) Cf. Y. CONGAR, *Théologie*, *D.T.C.* XV, col. 462-472 sur la théologie positive, surtout col. 469 ou est indiqué le rapport entre théologie positive et histoire de la doctrine chrétienne, et noté le risque pour le théologien de chercher simplement des textes «qui puissent servir de confirmatur à une thèse tenue par ailleurs ».

CHAPITRE III

RÉPONSE AUX OBJECTIONS FONDÉES SUR LA NOTION D'INSTRUMENTALITE PHYSIQUE

L'instrument physique n'opère que s'il est mû par la cause principale dont il reçoit toute sa vertu instrumentale ; il doit avoir en outre une vertu propre (1). C'est en effet en exerçant son opération propre que l'instrument opère instrumentalement sous la motion de l'agent principal ; c'est en taillant le marbre que le ciseau manié par l'artiste fait une statue. L'humanité du Christ ne pourra être à proprement parler instrument physique que si elle répond à ces caractères de l'instrument.

Nous avons indiqué plus haut que c'est davantage pour des raisons tirées de la nature de l'instrument physique que pour des arguments positifs que certains théologiens refusent d'attribuer à l'humanité du Christ une causalité physique (2). Dans les deux importants dubia 5 et 6 qu'il consacre à l'étude de la vertu instrumentale, Jean de l'Annonciation montre comment une telle vertu peut convenir à l'humanité du Christ, instrument de la divinité (3). Les objections qu'il discute ici, à la fin du dubium 4, portent principalement sur la vertu et l'action propres de l'instrument physique. La solution de ces difficultés complètera la preuve positive de l'existence de la causalité physique de l'humanité du Christ en montrant qu'il n'y a

---

(1) *Novissimus Collegii Complutensis... Cursus Artium*, in Phys., disp. 12. De instrumentis, q. 1 et 2.

(2) Cf. supra, Introduction, in fine et ch. II, Art. I.

(3) Rappelons que nous ne publions pas les chapitres de la thèse qui correspondent à ces deux dubia ; un rapide résumé en est donné dans la conclusion.

aucun inconvénient à prendre dans leur sens propre et rigoureux les termes de l'Écriture, des Conciles et des Pères. (1)

Les objections contre la causalité physique sont présentées par le Cursus théologicus sans beaucoup d'ordre, avec un certain nombre de redites (2). Cela s'explique en partie par une dépendance assez étroite par rapport à Godoy (3), dont les longs développements sont cependant considérablement simplifiés et allégés. Nous pourrons grouper ces difficultés en rattachant les unes à une objection générale de Vasquez contre les instruments physiques d'œuvres proprement divines (4) ; les autres se ramènent à une objection plus commune, relative à l'action propre de l'instrument qui, dit-on, doit atteindre immédiatement le sujet où est produit l'effet principal (5). Nous suivrons ainsi l'ordre suivi par Jean de l'Annonciation pour présenter les objections analogues qui se présentent au sujet de la causalité des sacrements (6). Et nous terminerons par deux difficultés relatives aux circonstances de temps (7).

---

(1) *C.T.S.*, tract. XXI, disp. 23, dub. 4, n° 28. « Verba Scripturae, Conciliorum et Patrum sunt accipienda in sensu rigoroso et proprio, ubi nullum sequitur inconveniens ». Ce lien avec la preuve positive explique que le *C. T. S.* situe l'étude de ces objections immédiatement après cette preuve, l. c., dub. 4, § III et IV.

(2) *C. T S.*, tract XXI, disp. 23, dub. 4, § III et IV.

(3) GODOY, *in III p.*, tract. X, disp. 40, n° 152 à 185.

(4) Nous grouperons ainsi dans l'Art. I les arg. 2e, 8e et 9e ; *C. T. S.*, l. c. n° 33 et 42.

(5) Nous rapprocherons dans l'Art. II le confirmatur de l'arg. 3e et l'arg. 5e ; *C. T. S.*, l. c., n° 37 et 34.

(6) *C. T. S.*, tract, XXII, disp. 4, dub. 3, § II, n° 43 à 48 : voici la suite des objections présentées à ce sujet (nous mettons entre parenthèse le n° de l'argument correspondant relatif à l'humanité du Christ) : arg. 1e : indépendance de la grâce (2e) ; arg. 2e et 3e : insuffisance de la vertu propre du sacrement (8e et 9e) ; arg. 4e ; action propre qui opère dispositivement (3e, confirmatur) ; arg. 5e : contact (5e).

(7) *C. T. S.*, tract. XXI, disp. 23, dub. 4, n° 39 à 41.

ARTICLE I

Vertu propre de l'humanité et nature des effets divins.

A propos de la création, *Vasquez* établit que si une créature n'a, par sa vertu propre, aucun lien de causalité avec un effet donné, elle ne peut être élevée à en devenir la cause instrumentale, même si Dieu est cause principale. Il faudrait un changement et dans la créature élevée à être instrument et dans l'effet pour fonder une nouvelle relation de causalité ; or cela n'est pas possible si par nature ils sont indépendants l'un de l'autre. Dieu ne peut donc assumer aucun être créé comme instrument d'une création ou d'un effet surnaturel (1).

Cette objection peut être présentée soit du point de vue de l'effet (2), soit du point de vue de l'instrument (3).

§ 1. Indépendance essentielle des effets surnaturels

Au sujet des *effets surnaturels* qui comme tels dépendent intrinsèquement de Dieu seul, on objecte d'abord un *principe* général : « ce qui est de soi intrinsèquement indépendant d'autre chose ne peut en dépendre, même de puissance absolue ». (4) C'est pour cette raison qu'un même effet ne peut être produit par deux

(1) G. VASQUEZ, *in I p.*, disp. 176, cap. 3 « Cum res aliqua assumitur ut instrumentum ad aliquem effectum, non tantum est ordo efficientis et effecti inter effectum ipsum et causam principalem : sed etiam inter effectum et instrumentum ipsum : quia effectus non tantum exit a causa, sed etiam exit a causa per instrumentum, et instrumentum reipsa agit id quod antea non agebat. Quare ut res quæ a Deo sit medio instrumento, referatur, etiam ut effecta, ad ipsum instrumentum, necesse est, aut suapte natura ad illud referri, aut facta aliqua mutatione : neutro autem modo fieri potest ; ergo neque ullo modo potest referri... Haec unica ratio probat, nullum instrumentum, quod suapte natura requisitum non sit ad aliquem effectum, habens aliquam praeviam operationem ad illud, vel ad aliquid productum in ipso, assumi posse indiscriminatim a Deo, ut instrumentum efficiens ad effectum quemcumque ». Vasquez applique cet argument général à l'humanité du Christ : *in III p.*, disp. 57, cap. 5.

(2) *C. T. S.*, tract. XXI, disp. 23, dub. 4, n° 33.

(3) *C. T. S.*, l. c., n° 42.

(4) *C. T. S.*, l. c., arg. 2° qui suit de très près GODOY, *in III p.*, tract. X, disp. 40, n° 178-185.

causes totales de même ordre, ou que l'âme raisonnable ne peut devenir dépendante de la matière. De même, les effets surnaturels ne peuvent être causés en dépendance de l'humanité du Christ qui n'en est pas l'instrument naturel.

Jean de l'Annonciation refuse d'admettre le principe dans son universalité : l'humanité du Christ dans son être, par exemple, y échappe, puisqu'elle dépend du Verbe en qui elle subsiste, alors que par nature elle en est indépendante; également, les effets surnaturels, qui dépendent des mérites du Christ, et même, d'après Vasquez, de son humanité comme instrument moral.

Ce principe ne vaut pas plus pour les instruments de Dieu. Certes, de soi, les effets surnaturels dépendent de Dieu seul, et nullement de l'humanité du Christ. Mais la vertu de Dieu, cause suréminente et libre, peut agir d'une double manière: soit seule, soit en communiquant sa vertu à un instrument; l'effet dépendra toujours de la même vertu divine de quelque manière qu'elle influe (1). Ainsi les effets surnaturels qui ne dépendent pas de l'humanité du Christ en elle-même, peuvent en dépendre en tant qu'elle est l'instrument de la divinité.

Quant aux exemples qui illustrent le principe, ils ne vont pas contre cette explication: deux causes totales sont coordonnées, alors que l'humanité du Christ qui agit sous la motion divine ne forme pour ainsi dire qu'un seul principe avec Dieu (2) ; l'âme raisonnable, forme subsistante qui n'est pas contenue dans la puissance de la matière, ne peut en devenir dépendante, alors que l'effet surnaturel peut

(1) *C. T. S.*, tract. XXXI, disp. 4, dub. 3, n° 43 à propos du même argument relativement aux sacrements: « tota gratiae dependentia reducitur tandem ad idem caput, scilicet Dei virtutem, quolibet modo influat ». Cf. *III p*, q. 56. a. 1, ad 1.

(2) *C. T. S.*, tract. XXI, disp. 23, dub. 4, n° 33 « Instrumentum autem divinae virtutis influit ut subordinatum Deo, et deferens ejus influxum: unde unum quasi principium cum eo constituit ». Le principe pour lequel deux causes totales de même ordre ne peuvent influer sur le même effet n'est d'ailleurs pas identique à celui qu'oppose ici l'objection, il est l'expression directe du principe de non contradiction. « Implicat aliquem effectum pendere *per se* ab aliqua causa, et non pendere *per se* ab illa ». *Novissimus Collegii Complutensis*., *Cursus artium ad brev. form. collectus*, in phys., disp. 15, q. 3, n° 11. Au contraire la grâce, participation à la nature divine, dépend « per se » de Dieu, non de l'humanité du Christ dont elle ne dépend qu'en raison d'un libre décret divin.

dépendre de l'humanité du Christ qui a la puissance obédientielle de participer à l'action divine, si Dieu veut s'en servir comme instrument.

Revenant à l'argument de Vasquez, on objecte alors qu'il n'y aurait, dans *la grâce* causée par l'humanité du Christ, *aucun changement* capable de fonder une relation de causalité ; cette grâce pourrait en effet, en demeurant identiquement la même, être causée par Dieu seul; il n'y a donc rien en elle qui corresponde à l'humanité du Christ (1).

La réponse va préciser quelle est la dépendance de la grâce par rapport à l'humanité du Christ. La grâce est essentiellement la même que si elle était causée par Dieu seul; mais, du fait qu'elle passe du non être à l'être en dépendance de l'humanité du Christ par laquelle Dieu influe, il y a un fondement suffisant à la relation d'effet à cause. Godoy précisait qu'il n'y a pas de "mutatio entitativa" de la grâce, mais une "mutatio terminativa" car elle est le terme de l'influx divin qui, au lieu d'agir seul, s'exerce par l'humanité du Christ (2); ou encore qu'il n'y a pas dépendance essentielle, "in facto esse" ou "in conservari", mais seulement dépendance "in fieri" (3). Un exemple, dans l'ordre des causes principales secondes, montre qu'une telle dépendance suffit à fonder une relation réelle : en raison de la génération, un homme dépend réellement de son père ; et cependant le même homme, causé par Dieu seul, pourrait être intrinsèquement le même (4).

---

(1) *C. T. S.*, tract. XXI, disp. 23, dub. 4, n° 33, confirmatur, in fine. Cf. GODOY, *in III p.*, tract. X. disp. 40, n° 164 à 177.

(2) GODOY, *in III p.*, tract. X, disp. 40, n° 171 «licet namque (gratia) nullum habet intrinsecum prædicatum receptum ex influxu humanitatis, quod non haberet casu, quo solum ex influxu Dei extra causas poneretur, ac proinde non mutatur mutatione entitativa; quia tamen transit de non esse ad esse terminans distinctum influxum ab illo, quem in prædicto casu terminaret, mutatur mutatione formali, exercendo dictam terminationem».

(3) GODOY, *op. c.*, n° 185 «Hoc est sufficiens, ut gratia ab homine dependet, non quidem dependentia essentiali, nec in facto esse et in conservari, sed tantum dependentia in fieri».

(4) Ce rapport de la grâce à l'humanité du Christ demanderait à être précisé davantage. Il est vrai que la grâce est essentiellement participation à la nature divine, que le fait d'être causée par le Christ n'y apporte pas de modification essentielle ; mais, outre cette «mutatio terminativa», n'y aurait-il pas lieu d'admettre une modification accidentelle, un peu comme la grâce sacramentelle ? De plus, le Christ n'est pas seulement cause de notre grâce par efficience physique, mais

Il importe de remarquer la nature de ce rapport de la grâce à l'humanité du Christ; il met en relief le caractère contingent de l'Incarnation, " œuvre absolument gratuite de l'absolue liberté de Dieu ". Cela est particulièrement mis en valeur par la théologie de Saint Thomas; le plan de sa Somme le révèle par la place réservée à la III p. Dans la III p. " la grâce est étudiée en elle-même, comme participation à la vie divine, sans qu'on y adjoigne l'épithète chrétienne : c'est que, comme telle, au delà de ses états historiques, elle a sa nature, sa structure, ses lois, que suivra ultérieurement l'adoption filiale dans le Christ... L'incarnation rédemptrice constitue la substance même de l'économie, mais son intelligibilité première n'en réside pas moins dans son caractère de moyen; et ce n'est pas minimiser son admirable histoire que de la voir s'insérer ainsi dans une ontologie de la grâce " (1).

§ 2. Impuissance totale de la vertu propre de l'humanité

Présentée du point de vue de *l'humanité* du Christ qui, de soi, n'a aucune vertu active, même éloignée, proportionnée aux effets surnaturels, l'objection de Vasquez dit qu'aucun changement n'est possible, qui puisse la rendre capable d'un tel influx, de

---

aussi dans l'ordre exemplaire et final ; c'est à sa vie filiale de fils de Dieu incarné et sauveur par la croix que Dieu nous conforme par la grâce. Cf. Y. CONGAR, *Esquisses du mystère de l'Eglise*, p. 77-78, et p. 75 n. 3; cf. *De Malo*, q. 4. a. 6, ad 7; *III p.*, q. 56, a. 1, ad 1; et *I II p.*, q. 68, a. 1, «Alii vero... » S. Thomas note notre conformité au Christ surtout en ses abaissements. Au sujet de la grâce sacramentelle comme mode spécial de la grâce sanctifiante, et des caractères propres à la grâce chrétienne en tant que telle, cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Unione Sacerdotis cum Christo Sacerdote et Victima*, Turin 1948, p. 17. « Gratia baptismalis datur non solum ad supernaturaliter vivendum ut Adam innocens et angeli, sed ad *christiane* vivendum per imitationem Redemptoris, ut Redemptor. Sic in hac gratia, *ut christiana*, est inclinatio ad amorem crucis ; hæc inclinatio non existebat in bonis angelis viatoribus nec in Adamo innocenti ».

(1) M. D. CHENU, *Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin*, p. 270. Cf. le compte rendu d'E. GILSON, *Bulletin thomiste*, t. VIII (1947-1953), p. 9.

quelque manière qu'on essaye de l'expliquer (1). C'est toute la question de la vertu instrumentale (2).

On peut aussi, comme pour la grâce, fonder l'objection sur un *principe* général : " ce qui n'a de soi aucune puissance relativement à un effet donné ne peut d'aucune façon influer sur cet effet ". C'est pour cette raison que, par exemple, l'ouïe ne peut être élevée même instrumentalement à voir, ni la volonté à connaître (3).

Comme précédemment, Jean de l'Annonciation refuse d'admettre le principe dans son universalité. Il est exact pour les causes efficientes principales et pour les instruments des agents naturels ; c'est pour suppléer à une insuffisance de sa propre vertu que l'agent naturel prend un instrument, celui-ci doit donc avoir par nature une certaine vertu, bien qu'insuffisante, par rapport à l'effet principal. Mais le principe ne s'applique pas aux instruments de la vertu divine ; car si Dieu prend un instrument, ce n'est pas par besoin et en raison de la puissance naturelle de cet instrument, mais par libre choix, et en communiquant sa vertu à l'instrument ; bien qu'un instrument créé n'ait aucune puissance naturelle, même éloignée relativement aux effets surnaturels, il a cependant la puissance obédientielle de recevoir la vertu divine (4).

Les exemples de l'ouïe et de la volonté ne contredisent pas cette interprétation. Si l'ouïe ne peut être élevée à voir, ce n'est pas parce qu'elle n'a aucune puissance naturelle relativement à l'acte de la vision, mais parce que voir est un acte vital qui, comme tel, ne peut procéder comme cause principale seconde que de la puissance

---

(1) *C. T. S.*, l. c., n° 42 (arg. ultimo), n° 34 (arg. 3°) où est exposé l'argument principal de VASQUEZ, *in III p.*, disp. 57, cap. 5.

(2) *C. T. S.*, l. c., dub. 5 et 6 étudiés dans les deux chapitres de la thèse que nous omettons ici

(3) *C. T S.*, l. c., n° 42, arg. 8°, en dépendance de GODOY, *op. c.*, n° 152-163.

(4) Dans le traité des sacrements, *C. T. S.*, tract. XXII, disp. 4, dub. 3, n° 46, Jean de l'Annonciation précise que le terme « potentia » dans le principe qui fonde l'objection, ne doit pas être entendu seulement au sens de puissance naturelle. «Major solum verificatur in eo, quod nullam habet ad effectum potentiam proximam, vel remotam, et tam naturalem quam obedientialem... ».

correspondante (1) Mais rien n'empêche que dans un acte de vision qui procède de la vue, l'ouïe ne soit élevée divinement à influer instrumentalement (2),

La difficulté de Vasquez provenait de ce qu'il voulait trouver dans la vertu propre de l'instrument toute la raison de l'ordre de causalité entre l'instrument et l'effet principal. C'est réduire l'instrument à n'être que cause partielle de l'effet, et cause principale partielle (3), coordonnée à une autre cause supérieure. Or l'effet dans sa totalité est causé par l'instrument et par la cause principale; le lien de cause à effet entre l'instrument et l'effet principal ne vient pas de la vertu propre de l'instrument, mais de la vertu de la cause principale qui lui est communiquée, de sa vertu instrumentale; la vertu propre n'est qu'une condition pour recevoir celle-ci. Si les instruments naturels doivent avoir une vertu propre qui soit, bien qu'insuffisante, naturellement ordonnée à l'effet, c'est en raison de la déficience des agents créés.

---

(1) Cf. *C.T.S.*, tract. XXI, disp. 17, dub. 3, n° 33, à propos de l'impossibilité pour l'humanité du Christ de connaître de la connaissance divine increéee: «Cum vivere sit moveri a se, quod aliter non fit, quam actione propria, sive cum agens est principium; impossibile est quod aliquod vivat per actionem alterius sibi appropriatam».

(2) Cf. *C. T. S.*, tract. XXII, disp. 4, dub, 3, n° 46 ou est expliqué en quel sens l'œil peut participer instrumentalement à l'audition: «Si loquamur non de hac attingentia vitali, sed de alia attingentia instrumentali, quæ respicit non tam objectum quam effectum; nulla est repugnantia in eo, quod oculus elevetur ad attingendum physice sonum, hoc est, ad producendum instrumentaliter eam qualitatem».

(3) C'est le reproche que lui fait, indirectement, un disciple de Scot, F. DEL CASTILLO, *Super 3. Sentent.*, tom. 1, disp. 16, q. 2, n° 7 qui dit qu'il est requis de l'instrument «primum quod in actu primo nullam habeat nativam virtutem physicam (non dico formalem sed effectivam) in ordine ad effectus, alias esset causa principalis, ad minus partialis ..».

ARTICLE II

Action propre de l'humanité

La vertu propre des instruments de la divinité est sans proportion avec la nature de l'effet principal. Mais on ne peut aller jusqu'à dire avec Suarez (1), qu'aucune vertu propre n'est requise de tels instruments; Dieu est libre de causer tel effet avec ou sans instrument, mais s'il décide d'utiliser un instrument, comme celui-ci n'est pas une pure cause matérielle, il doit avoir une vertu propre (2).

Mais l'action de l'instrument qui correspond à sa vertu propre, ne doit-elle pas atteindre le sujet où est causé l'effet principal, ne faut-il pas aussi que l'instrument soit en contact avec ce sujet ? Telles sont les deux nouvelles difficultés que nous avons à résoudre.

§ 1. "Dispositive operari"

Même si la vertu propre de l'instrument n'est pas requise par l'effet principal, il faut au moins, semble-t-il, pour qu'il ne soit pas purement passif, que son action *atteigne le sujet* de l'effet principal afin d'y causer une disposition préalable (3). S. Thomas ne l'exige-t-il pas quand il dit que l'instrument doit, par quelque chose qui lui est propre, agir dispositivement à l'égard de l'effet principal. pour prouver qu'aucun être créé ne peut être instrument de la création (4)? Or, l'humanité du Christ n'atteint pas toujours les

(1) F. SUAREZ, *in III p.*, disp. XXXI, sect. 9, n° 9.

(2) *Novissimus Collegii Complutensis... Artium cursus ad breviorem formam collectus...* In phys., disp. 12, q. 2, n° 11, 12, 14, 16, 17: « Quamvis Deus possit operari, quin utatur creaturis ut instrumentis, nihilominus hoc ipso, quod velit ipsas assumere ut instrumento, necessitatem sibi imponit servandi propriam conditionem et leges instrumenti. Hoc autem non est purum subjectum virtutis operativæ, sed debet ministrare et servire agenti principali... ut agens inferius, quod inchoativa saltem, et remote conducat ad effectum principalem ».

(3) *C.T.S.*, tract. XXI, disp. 23, dub. 4, n° 34, confirmatur.

(4) *I p.*, q. 45. a. 5 « Causa secunda instrumentalis non participat actionem causæ superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis ».

sujets des effets surnaturels ; comment son action corporelle pourrait-elle atteindre l'âme, sujet spirituel de la grâce ? Comment pouvait-elle atteindre à distance le serviteur du centurion, ou l'âme de Lazare aux limbes ? Comment alors peut-elle agir dispositivement ?

Pour résoudre la difficulté, Jean de l'Annonciation rappelle pourquoi une vertu propre est exigée d'un instrument divin (1). Ce n'est pas parce que l'effet ne pourrait pas être produit sans son concours, mais parce que Dieu décide de causer cet effet par cet instrument ; il veut l'utiliser comme un agent, non comme un sujet purement passif. La vertu propre n'est donc pas requise par l'effet, mais par l'instrument, comme une condition pour recevoir et transmettre la vertu divine. Cette vertu propre ne doit pas rester inactive dans l'action instrumentale ; c'est en exerçant son action propre que l'instrument opèrera instrumentalement.

En ce sens, on pourra dire, même d'un instrument divin, que son action propre atteint le sujet où est causé l'effet principal, et opère dispositivement relativement à cet effet. Non pas en l'atteignant "formaliter et immediate", et en causant dans ce sujet une disposition à l'effet principal comme pour les instrument naturels, mais "virtualiter et mediate", en modifiant et déterminant l'action divine ad extra (2).

---

(1) *Novissimus Collegii Complutensis... Artium Cursus ad breviorem formam collectus...* In phys., disp. 12, n° 17; et surtout *C. T. S.*, tract. XXII, disp. 4, dub. 3, n° 47 où est expliqué le sens de l'expression «dispositive operari ad effectum» : «solum denotat instrumenta eliciendo propriam operationem disponi passive in se ad participandum operationem principalis agentis : atque ideo disponere ad effectum prædictum, non quia efficiant dispositionem veram, et propriam ad talem effectum : sed quia eliciendo operationem propriam, ex hoc ipso intransitive disponuntur passive ad suscipiendam motionem, sive applicationem, atque ad eliciendum propriam operationem principalis agentis. Assumuntur *enim* ut agentia inferiori modo, et de se improportionato : unde agendo prædicto modo (quod absque actio propria non sit), constituuntur habilia, ut moveantur ab agente principali in ordine ad producendum instrumentaliter ejus effectum».

(2) *C. T. S.*, l. c., « Dicitur nihilominus actio prævia instrumenti attingere virtualiter passum principalis agentis : quia instrumentum eliciendo actionem propriam modificat et determinat actionem principalis agentis, ad quam participandam disponit». Les expressions « formaliter et immediate», « virtualiter et mediate», sont employées à propos de l'humanité du Christ, *C. T. S.*, tract. XXI, disp. 23, dub. 4, n° 34

C'est pour cette raison qu'il ne peut y avoir d'instrument pour la création, car la production de l'être en tant que tel demande que l'action divine ne soit déterminée et limitée par rien (1).

N'importe quelle action de l'humanité du Christ peut donc être le fondement de son activité instrumentale, même des actions immanentes de connaissance et d'amour, ou des actions à distance (2).

§ 2. Contact

Au sujet de l'action à distance cependant, une objection particulière, la plus fréquente d'ailleurs, se présente (3). Il ne peut en effet y avoir action physique d'une cause immédiate sans *contact* physique ; Aristote dit qu'il ne doit rien y avoir entre le moteur immédiat et ce qu'il meut (4) ; et S. Thomas fonde sur ce principe sa démonstration de l'omniprésence divine (5). Cette démonstration ne vaudrait plus si le contact n'était qu'une condition de l'action dont Dieu peut dispenser. D'ailleurs, Dieu ne peut dispenser de conditions de l'action comme l'existence de l'agent, ou encore comme l'appréhension de l'objet pour le mouvement de la volonté ; pourquoi pourrait-il dispenser du contact ? Or il n'y a pas toujours contact entre l'humanité du Christ et les effets surnaturels, soit dans les miracles dont nous avons parlé, soit, maintenant qu'il est au ciel, pour tous les effets causés ici-bas.

Le principe de solution est déjà contenu dans la réponse à l'objection précédente. Puisque Dieu ne prend pas un instrument par besoin, mais librement, il n'est pas nécessaire que l'action propre de l'instrument atteigne "formaliter et immediate" le sujet de

---

(1) *C. T. S.*, l. c.

(2) Cf. *II II p.*, q. 178, a. l, ad 1.

(3) Cette objection est faite par tous les adversaires de la causalité physique. *C.T.S.*, tract. XXI, disp. 23, dub. 4, n° 37 qui reprend GODOY, *in III p.*, tract. X, disp. 40, n° 123-140.

(4) ARISTOTE, *lib.* 7 *Phys.*, cap. 2. «Primum autem movens, non sicut cujus causa, sed unde est principium motus, est simul cum eo quod movetur. Simul autem dico, quia nihil ipsorum medium est : hoc enim commune est in omni quod movetur et quod movet». S. THOMAS, lect. 3. *in Phys.*

(5) *I p.*, q. 8, a. 1.

l'effet principal ; il suffit d'un contact "virtualiter et mediate" qui est réalisé parce que l'action propre modifie et détermine l'action divine à produire l'effet que Dieu veut causer avec cet instrument.

Mais il faut résoudre les difficultés particulières qui viennent de ce que le contact est une condition de l'action, au moins de l'action de la cause immédiate qu'est précisément l'instrument. Jean de l'Annonciation répond que c'est seulement une condition connaturelle à l'action, requise comme telle par les philosophes, afin que la vertu active soit jointe à l'effet (1) ; mais ce n'est pas une condition essentielle, elle peut être suppléée par Dieu pour ses instruments qui agissent au dessus de la nature ; la vertu divine, qui ne se distingue pas réellement de Dieu, est immédiatement présente à tous ses effets.

Cette distinction ne détruit pas l'argumentation par laquelle S. Thomas prouve que Dieu est présent à tout être créé, car Dieu, qui ne peut agir au dessus de sa nature ne peut se dispenser d'une telle condition connaturelle. Quant aux exemples, ils envisagent des conditions non seulement connaturelles, mais essentielles à l'action, qui ne peuvent donc être suppléés : l'existence est une condition essentielle, car elle est l'acte premier présupposé à tout acte second : ce qui n'existe pas en acte n'est rien et ne peut agir (2) ; l'appréhension de l'objet, sans être cause de l'amour, en est cependant une condition essentielle, car la volonté est une puissance aveugle qui ne peut par elle-même connaître la convenance de l'objet (3).

Ces précisions sur la vertu et l'opération propres de l'humanité nous montrent que c'est en un sens *analogique* que la notion d'instrument s'applique aux instruments de la divinité. Tout instrument doit avoir une vertu propre ; pour les instruments des agents créés, cette vertu propre est requise par la nature de l'effet, en raison de l'indigence de la cause principale ; aussi l'agent créé ne peut pas prendre n'importe quel instrument pour produire un effet donné ; l'artiste, par exemple,

---

(1) *Novissimus Collegii Complutensis. . Artium cursus ad breviorem formam collectus...* in Physic., disp. 26, q. 3, n° 14

(2) *Novissimus Collegii Complutensis...*, in lib. de generatione, disp 15, q. 6.

(3) *Novissimus Collegii Complutensis...*, in Physic., disp. 14, q. 2, n° 10.

devra prendre pour sculpter du bois un instrument tranchant, il ne pourra se servir d'un pinceau. Au contraire, la vertu propre de l'instrument de la divinité est indépendante de l'effet auquel Dieu l'élèvera à coopérer instrumentalement, car ce n'est pas par besoin que Dieu use d'un instrument, et la vertu d'un agent créé est sans aucune proportion avec un effet proprement divin.

De même, l'opération propre de l'instrument doit atteindre l'effet principal pour lui transmettre la vertu de la cause principale. Pour les instruments des agents créés, cette opération propre doit atteindre immédiatement le sujet de l'effet principal : le ciseau du sculpteur en incisant le bois lui communiquera la forme voulue par l'artiste. Pour l'instrument divin au contraire, comme la vertu divine est immédiatement présente à tout ce qui est, le contact immédiat avec l'effet n'est pas nécessaire ; son opération propre agira dispositivement par rapport à l'effet en recevant l'influx divin qui lui est communiqué.

ARTICLE III

Circonstances de temps

L'humanité du Christ, comme instrument du Verbe, a le pouvoir de causer physiquement tous les effets surnaturels ordonnés à la fin de l'Incarnation. Cette affirmation générale demande à être précisée selon les circonstances de temps. Cet influx physique a-t-il pu s'exercer avant l'Incarnation sur les justes de l'Ancienne Loi ? Est-il limité à la vie terrestre du Christ, ou se prolonge-t-il encore dans sa vie glorieuse ? Jean de l'Annonciation, à l'occasion de deux objections contre la causalité physique (1), précise quel influx l'humanité du Christ a pu avoir dans l'Ancien Testament, et comment les " mystères " du Christ, principalement sa Passion et sa Résurrection, continuent à influer physiquement pour notre salut, en utilisant les remarques qui précèdent sur l'action propre de l'humanité du Christ.

(1) *C.T.S.*, tract. XXI, disp. 23, dub. 4, n° 39, 40, 41.

§ 1. La grâce des justes de l'Ancienne Loi (1)

Demander si l'humanité du Christ a été instrument physique pour la grâce des justes dans l'Ancienne Loi, c'est demander si elle a pu être cause physique avant d'exister ? A la question ainsi posée, la réponse est immédiate, elle vient d'être indiquée (2): l'existence est une condition essentielle de l'action, Dieu ne peut en dispenser; ce qui n'est pas physiquement en acte, ne peut influer physiquement. Avant d'exister, l'humanité du Christ n'a pas pu être instrument physique de la grâce.

Malgré l'évidence de ce principe, on a tenté de justifier la possibilité d'un influx physique de l'humanité du Christ, même avant l'Incarnation. On propose d'abord deux arguments "a paritate". Le premier compare la distance temporelle à la *distance spatiale:* si le Christ a pu accomplir des miracles en des lieux où il n'était pas présent, pourquoi n'a-t-il pas pu être cause physique de la justification d'hommes qui existaient avant lui? Cet argument ne vaut pas, en vertu du principe que nous venons de rappeler: l'existence de l'agent est une condition essentielle de l'agir, dont ne peuvent se passer les instruments de la divinité; le contact physique au contraire n'est qu'une condition connaturelle dont Dieu, cause principale présente immédiatement à tous ses effets, peut dispenser ses instruments (3). Il n'y a donc pas parité.

Un autre argument, de même ordre, conclut de la possibilité d'action physique d'une *réalité passée* à celle d'une réalité future,

---

(1) *C.T.S.*, l. c., n⁰ 39, arg, 6⁰. Si le Christ n'est pas cause physique de la grâce dans l'Ancien Testament, objecte-t-on, il ne peut pas l'être après l'Incarnation: d'une part parce que la grâce est intrinsèquement la même, d'autre part parce que l'Ecriture et les Pères parlent dans les mêmes termes de l'influx du Christ pour tous les hommes. La réponse à ces difficultés découle de ce qui a été dit plus haut: la nature de la grâce est indépendante de la causalité instrumentale de l'humanité du Christ; les expressions de l'Ecriture et des Pères doivent être prises au sens propre, quand cela n'entraine pas d'inconvénients. Cf. GODOY, *in III p.*, tract. X, disp. 40, n⁰ 186-205.

(2) Cf. supra, Art. II, § 2 p. 62.

(3) Cf. *C.T.S.*, tract. XXII, disp. 4, dub. 3, n⁰ 49, à propos des sacrements, montre la différence entre l'existence de l'agent, et la présence de l'agent au patient comme conditions de l'action.

de l'influx physique actuel de la Passion à l'influx physique de l'humanité du Christ sur les justes de l'Ancien Testament. Ici encore le même principe ruine cet argument : ce qui n'est pas en acte ne peut être cause physique. Une réalité qui n'a pas d'existence actuelle ne peut être cause, qu'elle soit simplement possible, ou future, ou même passée. Nous verrons au paragraphe suivant en quel sens on peut parler d'un influx physique de la Passion (1).

Une réalité future, qui n'existe pas "in re", ne peut d'aucune manière être cause efficiente, même morale ; mais, comme elle peut exister "in apprehensione", elle peut être cause finale. Aussi, l'humanité du Christ n'a pu être pour les justes de l'Ancien Testament, ni cause physique instrumentale, ni même cause efficiente morale par son activité méritoire (2). Cependant, les mérites du Christ ont influé par manière de cause finale en tant qu'ils étaient objet de

---

(1) Un dernier argument, plus subtil, se fonde sur le fait que les justes de l'Ancienne Loi ont été justifiés par la *foi au Rédempteur futur*. N'est-il pas possible alors de parler de causalité instrumentale de l'humanité du Christ ? Sans cependant la faire sienne, B. de MEDINA (*in III p.*, q. 13, a. 2, p. 194) a accrédité cette manière de voir, en ne la jugeant pas impossible, et même très conforme aux données de l'Ecriture. Il l'explique en disant que, si dans l'ordre naturel, on admet que le verbe mental (correspondant à une réalité future) engendre l'amour par manière d'efficience, et que le phantasme illuminé par l'intellect agent concourt comme cause efficiente à la connaissance, pourquoi jugerait-on impossible que, par une vertu surnaturelle, le Christ, reçu par la foi dans l'Ancien Testament, concoure comme cause efficiente à la justification ?

Jean de l'Annonciation répond que l'objet, dans l'intelligence, n'a pas une existence physique, mais intentionnelle. Donc, bien que la connaissance soit causée par l'objet et l'intellect, et que l'amour de la fin procède de sa connaissance, tout cela demeure d'ordre intentionnel, et non physique. Nous pouvons préciser cette réponse en remarquant d'une part que la connaissance de la fin n'est qu'une condition de l'amour, que d'ailleurs la fin ne meut pas la volonté comme une cause efficiente ; d'autre part, si le phantasme est bien cause instrumentale physique de la connaissance, dans le cas des justes de l'Ancien Testament, le phantasme lui-même n'a pas été causé par l'humanité du Christ, mais par l'annonce qu'en faisaient les prophètes etc. . Et même, comme semble l'insinuer Médina, si le concept représentant le Messie futur a pu être élevé par une vertu surnaturelle à être instrument physique de la justification (ce qui n'est pas impossible bien que rien ne le suggère dans l'Écriture), même en ce cas, l'humanité du Christ elle-même n'aurait aucun influx physique.

(2) *C.T.S.*, tract. XXI, disp. 7, dub 4. n° 101 «Dicendum est gratiam antiquis Patribus datam non fuisse effectum meritorum Christi in genere causæ efficienti, sed solum in genere causæ moralis».

la foi et de l'espérance des anciens Pères (1); mais, en cela, il n'y a aucune opération de la part de l'humanité du Christ. Ainsi est cependant sauvée l'universalité du salut par le Christ, du salut par la foi dans le Sauveur, aussi bien dans l'Ancien Testament que dans le Nouveau (2).

Nous avons seulement envisagé ici la grâce que les justes de l'Ancienne Loi ont reçue avant l'Incarnation. Si, par contre, on considère la conservation de leur grâce après l'avènement du Christ, sa consommation dans la gloire après la descente de Jésus aux enfers et la conservation de cette gloire dans l'éternité (3), alors l'humanité du Christ est pour eux cause efficiente, cause instrumentale physique des dons divins, au même titre que pour les autres justes.

§ 2. Causalité instrumentale de la Passion et de la Résurrection

Dès le premier instant de l'Incarnation, l'humanité du Christ a le pouvoir de coopérer comme instrument physique à toutes les œuvres surnaturelles ordonnées à la fin de l'Incarnation. Ce pouvoir n'est pas limité à la vie terrestre de Jésus, aux miracles accomplis ici bas, aux grâces répandues sur ceux qui l'ont approché (4); il dure aussi longtemps que la sainte humanité demeure unie

(1) *C. T. S.*, l. c, n⁰ 117 « Communiter Patres et Theologi docent antiquos justificatos fuisse per fidem in Christum, non quia sentiant fidem hujusmodi esse formam justificantem, quo soli gratia habituali convenit..., sed quia assensus fidei quo movebantur in Christum futurum sicut in Redemptorem et mediatorem, eos disponebat ad suscipiendum gratiam habitualem... Et quæ de fide dicimus intelligenda etiam proportionaliter sunt de desiderio, spe et amore Christi venturi ».

(2) C'est l'enseignement de S. Paul dans les épitres aux Romains et aux Galates. Notons de plus que, si la grâce des justes dans l'Ancien Testament ne dépend pas de l'humanité du Christ dans l'ordre de la causalité efficiente, elle en dépend dans l'ordre de la causalité exemplaire et finale. Cf. supra. p. 55, n. 4.

(3) *C. T. S.*, tract. XXI, disp. 7, dub. 4, n⁰ 100 fait cette remarque à propos de l'influx méritoire. CABRERA, *in III p.*, q. 19, a. 1, disp. unica, § IV l'applique à l'influx instrumental.

(4) Jean de l'Annonciation ne fait aucune distinction réelle entre le pouvoir instrumental du Christ avant et après sa résurrection ; à la suite de S. Thomas il n'admet de différence que dans la manifestation de ce pouvoir ; avant la résurrection, aux anges; après, à tous les hommes : *III p.*, q. 13, a. 2, ad 1 cité par le *C.T.S.*, tract. XXI, disp. 23, dub. 1, n⁰ 6. Certains auteurs modernes attachent une importance plus grande à la résurrection, et insistent davantage sur la kénose. Cf. F. X. DURRWEL, *La résurrection de Jésus*, p. 54-67, 119-121...

hypostatiquement au Verbe, donc pour l'éternité, non seulement pour les effets surnaturels causés pour les hommes qui sont encore "in via", mais aussi pour infuser aux élus les dons surnaturels de la vie glorieuse. Désormais l'humanité du Christ est physiquement, pour tout homme qui reçoit le don de Dieu, source de vie éternelle.

Jean de l'Annonciation ne s'étend pas sur ce sujet; les principes qu'il a donnés pour résoudre les objections précédentes, celles relatives à la vertu propre qui est requise de l'instrument, et au contact physique, suffisent pour répondre aux objections du même ordre qu'on pourrait soulever à propos de l'activité du Christ glorieux. Il y a cependant une difficulté particulière en ce qui concerne la passion et la résurrection, d'une manière générale les "mystères" du Christ (1). Que ces actes de l'humanité du Sauveur aient pu influer physiquement quand ils ont été posés, cela est clair, Mais on attribue à la passion du Christ un influx sur l'ensemble du salut; la passion est cause efficiente du salut de tous les hommes, jusqu'à la fin des temps, et pas seulement de ceux qui vivaient le Vendredi Saint; la résurrection est cause efficiente de la résurrection de tous les hommes qui aura lieu au jour du jugement, alors que la résurrection du Sauveur sera un acte du passé. D'où la question: comment un acte passé peut-il influer physiquement sur des effets à venir ?

Jean de l'Annonciation refuse d'admettre qu'une *réalité passée*, qui n'a aucune existence actuelle, puisse influer physiquement; le principe qui valait pour une réalité future s'applique aussi bien ici: l'existence est une condition essentielle de l'action d'une cause efficiente. Donc ni la passion, ni la résurrection, comme actes du passé ne peuvent être causes efficientes de notre salut (2). Mais alors,

---

(1) En plus de l'efficience de la passion et de la résurrection, S. Thomas mentionne celle de la mort in facto esse (*III p.*, q. 50, a. 6), la sépulture (*III p.*, q. 51, a. 1, ad 2), la descente aux enfers (*III p.*, q. 52, a. 1, ad 2), l'ascension (*III p*, q. 57, a. 6, ad 1). Jean de l'Annonciation n'envisage explicitement que la passion et la résurrection: *C.T.S.*, tract. XXI, disp. 23, dub. 4, n° 41: l'objection est directement dirigée contre la causalité physique en générale; puisque la passion est cause de la grâce au même titre que l'humanité du Christ elle-même et qu'elle ne peut être que cause physique, l'humanité du Christ n'est pas cause physique.

(2) CABRERA, *in III p.*, q. 19, a. 1, disp. unica, n° 53, contre lequel s'élève ici Jean de l'Annonciation, disait en effet que, même si la passion est absolument du passé, elle peut cependant être élevée par Dieu à opérer instrumenta-

comment expliquer l'influx de ces mystères? De nombreuses solutions ont été proposées. Godoy les discute longuement (1). Jean de l'Annonciation n'estime pas la difficulté si grave; il se contente de donner deux explications, ou plutôt une double précision sur la causalité instrumentale des actes passés.

Tout d'abord, la passion et la résurrection ne sont pas totalement du passé; elles le sont certes, formellement, comme actes; mais, *virtuellement, elles demeurent* par leurs effets: les sacrés stigmates dont la passion a marqué le corps du Christ pour l'éternité (2), l'humanité du Christ elle-même dont l'âme et le corps ont été réunis par la résurrection (3). En vertu de cette existence virtuelle dans la sainte humanité, la passion et la réssurrection peuvent donc influer pour le salut de tous (4).

---

lement. Mais l'explication qu'il donne après est très voisine de celle du *C.T.S.*, cf. n° 63 « Humanitas Christi, quatenus fuit *realiter* per passionem immutata, et effectata, et ipsa passio identice et secundum rem fuit ipsamet Christi humanitas, ut instrumentum effectivum... virtualiter quoque assumpsit ipsam passionem».

(1) GODOY, *in III p.*, tract. X, disp. 40, n° 210 à 244.

(2) L'humanité du Christ marquée des stigmates (l'agneau immolé de l'Apocalypse) n'est donc pas seulement une vivante interpellation en notre faveur; comme telle, elle est également l'instrument physique qui nous transmet la grâce. CAJETAN, *in III p.*, q. 13, a. 2, n. 8, montre qu'un même acte peut être, sous différents rapports, fondement d'un influx moral et d'un influx physique. Outre cette permanence virtuelle de la passion dans les stigmates, effets corporels, on pourrait considérer celle des « états » intérieurs du Christ dans les différents mystères de sa vie terrestre. Cf. BÉRULLE, *Opuscules de piété*, p. 201-202.

(3) Jean de l'Annonciation semble n'admettre comme effet de la résurrection que l'union de l'âme et du corps du Christ. GONET (*Clypeus*, tract. X, disp. 19, n. 45) ajoute que par la résurrection l'humanité du Christ a été ornée des « dota gloriæ » qui constituent une permanence virtuelle de la résurrection. F. X. DURRWELL, *op. c.*, p. 115 accentue davantage encore la transformation de l'humanité du Christ par la résurrection : « Du Christ qui avait vécu dans son existence terrestre selon une vie psychique, il est écrit qu'il devint dans la résurrection un être spirituel 1 Cor. XV, 45... Le Christ n'a pas toujours été cet esprit vivifiant il l'est devenu ». Cf. NEWMAN, Le Christ, p. 161-173: sermon sur le Christ, Esprit vivificateur.

(4) *C.T.S.*, l. c. n° 40 donne l'exemple classique de l'influx physique d'une action passée qui demeure dans son effet « cum mortuo genitore perseverat ejus semen, quo mediante influit active physice in generationem ».

A cette solution dont se contentent généralements les auteurs (1), Jean de l'Annonciation ajoute une précision sur le rôle de l'action propre de l'instrument. En réalité, ce n'est *pas l'action elle-même* qui est assumée comme instrument par la cause principale, mais plutôt le sujet qui est déterminé et modifié par cette action (2). L'action propre n'est qu'une condition de l'élévation de l'instrument. A proprement parler, ce n'est donc pas la passion du Christ prise isolément qui est instrument de notre salut, mais le Christ souffrant dans son corps et dans son âme, acceptant et offrant sa passion (3); et comme l'humanité du Christ demeure éternellement marquée des stigmates de la passion, elle continue, comme telle, à être l'instrument de la vertu divine justifiante. L'humanité glorifiée du Christ, dans laquelle existe virtuellement sa résurrection, sera de même l'instrument de notre propre résurrec-

---

(1) GODOY, *op. c.*, n. 240-242 et GONET, *op. c.*, n. 44, indiquent également cette seconde solution, mais Jean de l'Annonciation marque davantage son lien avec la précédente.

(2) Action doit s'entendre ici en un sens très large : action, passion, mouvement ou contact énumère le C. T. S. Nous parlons de «sujet» déterminé par l'action. Jean de l'Annonciation dit : «subjectum quod» et à la ligne suivante «suppositum»; il est préférable d'éviter ces expressions à propos de l'humanité du Christ ; ce n'est pas en effet le Verbe, seul suppôt, qui est instrument (une telle objection est faite par RAGUSA, *in III p.*, disp. 106, § 3, et reprise de nos jours par des scotistes) mais la nature humaine du Christ qui ne subsiste, il est vrai, que de la subsistance du Verbe. Il n'y a pas que les suppôts qui puissent devenir instruments, ainsi le corps est instrument de l'âme etc... Si Jean de l'Annonciation parle ici de «quod», c'est afin de distinguer l'instrument lui-même, du «quo» qu'est son action propre. Les opérations instrumentales sont communes aux trois personnes divines en tant qu'elles procèdent de la nature divine agissant par la nature humaine, elles sont cependant propres à la personne du Verbe en qui seule subsiste cette nature humaine.

(3) *Novissimus Collegii Complutensis... Artium Cursus*, in Phys., disp. 12, q. 2, n. 17. Cette remarque de Jean de l'Annonciation invite à considérer la permanence de la passion non seulement dans les stigmates, mais aussi dans les "états" intérieurs du Christ. Cf. BÉRULLE, *Opuscules de piété*. p. 201-202 "Si (Jésus-Christ) a pu conserver quelque chose de sa passion en son corps glorieux, pourquoi n'en pourra-t-il pas conserver quelque chose dans son âme dans l'état consommé de sa gloire ?"

tion (1). Ce ne sont donc pas les actions du Christ qui sont instruments de la divinité, mais l'humanité du Christ qui a été le sujet de ces actions et en qui elles demeurent virtuellement par leurs effets.

Que cette interprétation soit conforme à la pensée de Saint Thomas, Jean de l'Annonciation le prouve en citant un passage de la Somme théologique relatif à la causalité de la résurrection. C'est "l'humanité du Christ selon laquelle il est ressuscité", et non la résurrection comme acte du passé, qui "est l'instrument de la divinité" (2).

Ce passage, nous pouvons le citer plus longuement, car il rassemble les données essentielles sur la causalité instrumentale de l'humanité du Christ : la distinction de la causalité méritoire et de la causalité efficiente instrumentale, l'affirmation que l'opération instrumentale se fait par la vertu de la divinité, la mention du rôle instrumental de tout ce que le Christ a fait et souffert dans son humanité, le principe de solution à l'objection du contact...(3) :

---

(1) L'étude de théologie biblique de F. X. DURRWELL, *La résurrection de Jésus*, p. 248-249 pose d'une manière semblable cette question de notre participation aux mystères passés du Christ par notre union au Christ glorieux : "Il faut tenir fermement aux deux principes : le fidèle communie aux actes accomplis dans le passé et il les trouve dans son union au Christ actuel".

(2) *III p.*, q. 56, a. 1., ad 3.

(3) *III p.*, l. c. "Resurrectio Christi non est, proprie loquendo, causa meritoria nostræ resurrectionis : sed est causa efficiens et exemplaris. Efficiens quidem, inquantum humanitas Christi secundum quam resurrexit, est quodammodo instrumentum divinitatis ipsius, et operatur in virtute ejus, ut supra (q. 13, a. 2, 3 ; q. 19, a. 1 ; q. 43, a. 2) dictum est. Et ideo, sicut alia quæ Christus in sua humanitate fecit vel passus est, ex virtute divinitatis ipsius sunt nobis salutaria, ut supra (q. 48, a. 6) dictum est ; ita et resurrectio Christi est causa efficiens nostræ resurrectionis virtute divina, cujus proprium est mortuos vivificare. Quæ quidem virtus præsentialiter attingit omnia loca et tempora. Et talis contactus virtualis sufficit ad rationem ejus efficientiæ..." La suite du texte concerne la causalité exemplaire : on peut regretter que Jean de l'Annonciation ne cherche pas à montrer le lien entre causalité exemplaire et causalité efficiente instrumentale, cf. ad 4.

" A proprement parler, la résurrection du Christ n'est *pas cause méritoire* de notre résurrection ; mais elle en *est la cause efficiente* et exemplaire. Elle en est tout d'abord la cause efficiente : l'humanité du Christ, selon laquelle il est ressuscité, est d'une certaine manière *l'instrument de la divinité* et *elle agit par sa vertu*, ainsi qu'on l'a montré ailleurs. Voilà pourquoi *tout ce que le Christ a fait ou souffert dans son humanité* nous étant salutaire par la vertu de sa divinité comme on l'a prouvé précédemment, la résurrection du Christ est aussi la cause efficiente de notre résurrection par la vertu divine dont le propre est de rendre la vie aux morts. *Cette vertu atteint, par sa présence, tous les lieux et tous les temps*, et son contact suffit pour qu'il y ait véritable efficience... "



CONCLUSION

Dieu seul est cause principale de la grâce qui nous rend participants de sa nature, et des miracles qui comme tels relèvent de la toute puissance divine; d'autre part, l'humanité du Christ, qui mérite et intercède pour nous à un titre particulier en raison de la dignité infinie de la personne du Verbe en qui elle subsiste, demeure par elle-même totalement incapable de causer physiquement ces effets surnaturels. Dieu peut-il élever cette humanité à participer plus immédiatement à son action rédemptrice, faire qu'elle communie à son opération divine, comme l'instrument à l'opération de la cause principale ?

L'humanité de Jésus nous donne-t-elle directement la grâce qu'elle nous a méritée, qu'elle demande sans cesse en notre faveur ?

A cette question, qui a provoqué notre étude du Cursus theologicus des Carmes de Salamanque, l'exposé de Jean de l'Annonciation nous permet de répondre par l'affirmative, et d'apporter des précisions sur la nature de cette causalité instrumentale de l'humanité du Christ.

Jean de l'Annonciation a d'abord établi que l'*existence* d'une telle causalité était enseignée par *S. Thomas* au sens d'une causalité *physique*. Les tentatives de quelques théologiens pour prouver que le Docteur Angélique n'aurait parlé que d'un influx moral de l'humanité du Christ sur la grâce et les miracles sont contredites par les textes eux-mêmes. S. Thomas attribue à l'humanité du Christ, comme instrument de la divinité, le pouvoir de produire tous les

effets surnaturels ordonnés à la fin de l'Incarnation, et lui refuse ce même pouvoir relativement à la création ; c'est donc d'un pouvoir physique qu'il parle. D'autre part, il distingue souvent de la causalité méritoire de l'humanité, sa causalité efficiente instrumentale ; il ne s'agit pas là que d'une distinction verbale, puisqu'en certains cas, pour la résurrection par exemple, il nie la première et affirme la seconde.

Les théologiens qui tentent d'expliquer par la causalité morale ce que dit S. Thomas du rôle instrumental de l'humanité ne parviennent pas à rendre compte de tous les textes de cet auteur ; ou bien ils doivent, comme Vasquez, forger une notion nouvelle de l'instrument moral, qui, finalement, n'empêche pas la contradiction. Le terme "physique" ne se trouve pas chez S. Thomas, mais Jean de l'Annonciation le juge nécessaire pour rendre fidèlement la pensée du Docteur Angélique (1).

Cette doctrine, que S. Thomas a introduite dans la théologie scolastique au XIIIe siècle, n'est pas le fruit d'une "contamination" de la théologie par la philosophie aristotélicienne. Elle est fondée sur l'Ecriture et la Tradition. Jean de l'Annonciation retient même *l'argument d'autorité* comme la seule preuve valable pour l'existence de cette instrumentalité physique ; elle n'est pas en effet une propriété nécessaire de l'Incarnation rédemptrice, que l'on pourrait déduire rationnellement de l'union hypostatique et de la fin de l'Incarnation ; c'est un privilège librement concédé par Dieu à la sainte humanité. Partant de quelques textes évangéliques qui mettent en évidence le pouvoir immédiat de Jésus sur les miracles et la grâce, Jean de l'Annonciation insiste ensuite toute particulièrement sur deux grands docteurs grecs : S. Cyrille d'Alexandrie dont la théologie met en relief le rôle vivifiant de la chair du Sauveur ; S. Jean Damascène qui utilise à propos de l'humanité du Christ l'expression d'"organe de la divinité". On ne peut rendre compte pleinement de la pensée de ces Pères si l'on exclut l'influx physique. S. Thomas, par sa doctrine de l'instrument conjoint, n'a donc fait que renouer avec la tradition patristique grecque sur la théorie physique

(1) H. BOUESSÉ, *La causalité efficiente instrumentale de l'humanité du Christ et des sacrements chrétiens*, *Revue thomiste*, t. XLIV, 1934, p. 370 sq. critique l'expression causalité physique ; "physique" ne s'oppose pas à "spirituel", mais à "moral" p. 383.

de la rédemption et l'influx vivifiant de l'humanité du Verbe ; il lui a trouvé son expression technique, et en a développé largement les virtualités dans la construction de sa synthèse théologique, en particulier dans la tertia pars dont la théorie de l'instrumentalité de l'humanité du Christ est une clef.

Cette enquête positive terminée, Jean de l'Annonciation cherche à approfondir la *nature* de l'instrumentalité physique de l'humanité du Christ. (1)

Son effort se porte principalement sur l'étude de la *vertu instrumentale* à laquelle il consacre deux des trois principaux dubia qui concernent l'instrumentalité. Par elle-même l'humanité n'a aucun pouvoir pour produire des effets dont Dieu seul est la cause propre ; la toute puissance divine ne peut lui être formellement communiquée ; il faut cependant que l'humanité participe en quelque manière à la vertu divine pour devenir capable de causer physiquement les effets surnaturels. C'est en critiquant diverses explications de la vertu instrumentale proposées par des théologiens récents que Jean de l'Annonciation précise sa propre doctrine.

Tout d'abord, cette vertu instrumentale est une *réalité créée* qui *s'ajoute* à l'humanité du Christ, car celle-ci ne peut acquérir une puissance active, qu'elle n'a pas par elle-même, sans une modification intrinsèque. L'assistance intime de la vertu divine ne peut suffire à constituer l'humanité instrument en acte premier si elle demeure purement extrinsèque ; on ne peut assimiler l'humanité du Christ à la vertu active d'une substance, qui est naturellement ordonnée à opérer instrumentalement les effets propres de cette substance sans qu'une vertu nouvelle lui soit ajoutée ; l'union de l'humanité et de la divinité n'a pas lieu dans la nature divine, mais dans la personne du Verbe. On ne peut non plus identifier la vertu instrumentale à une puissance immédiatement active que l'humanité du Christ aurait relativement aux effets surnaturels ; c'est la position de Suarez qui applique ici sa notion de la puissance obédientielle active. Bien que Suarez dise que cette puissance immédiatement active ne peut s'exercer par elle-même car elle requiert

(1) Nous résumons ici les deux premiers chapitres de la seconde partie de la thèse, omis dans cet extrait.

un concours spécial de Dieu sur l'effet, Jean de l'Annonciation n'a pas de peine à montrer, à la suite de l'ensemble des théologiens, qu'une telle notion de la puissance obédientielle ruine la distinction du naturel et du surnaturel. L'humanité et la divinité ne sont pas des causes coordonnées mais subordonnées dans la production des effets divins; toute la vertu active de l'humanité sur ces effets lui est intrinsèquement communiquée par la vertu divine.

Poursuivant son investigation sur la nature de cette vertu instrumentale, Jean de l'Annonciation soutient qu'elle est essentiellement, comme toute vertu immédiatement opérative, une *qualité*. Mais aussitôt il précise qu'il ne peut s'agir d'une qualité complète, d'un habitus par exemple; si Jésus fait les miracles et donne la grâce selon l'initiative de son vouloir humain, ce n'est pas parce que son humanité possède le principe permanent d'opérer ces effets; mais, étant un instrument animé, son action instrumentale ne supprime pas le caractère volontaire de son action propre; bien au contraire, elle la suppose et vient la couronner. Poussant encore davantage son analyse de la vertu instrumentale, Jean de l'Annonciation, prenant position contre Jean de S. Thomas, déclare qu'elle n'est pas un mouvement; elle est une qualité, distincte de la motion qui l'applique à son opération, mais une qualité qui a un être fluent, à la manière d'un mouvement.

Quant à la *vertu* et à *l'action propres* de l'humanité, conditions de son action instrumentale, c'est à propos des *objections* contre la causalité physique que Jean de l'Annonciation les étudie. La disproportion totale de l'humanité comme telle par rapport aux effets divins n'est pas un obstacle à son efficacité instrumentale, car elle est l'instrument de la divinité; or Dieu, à la différence des agents créés, n'utilise pas d'instrument par besoin, il peut aussi bien produire ses effets sans instrument; ce n'est donc pas pour l'effet qu'est requise l'action propre de l'humanité, mais pour l'humanité elle-même, afin qu'elle soit réellement instrument; elle n'est pas un sujet purement passif, mais, par son action propre, elle transmet la vertu instrumentale qui lui est communiquée. Pour la même raison, parce que l'humanité est instrument de la divinité, il n'est pas nécessaire qu'elle soit immédiatement en *contact* avec ses effets; elle pourra agir instrumentalement à distance, car la vertu divine est immédiatement présente à toute créature. De même, une action corporelle

de l'humanité pourra produire instrumentalement, par la vertu divine, un effet spirituel; et par ses actes immanents d'intelligence et de volonté, l'humanité glorieuse, qui conserve les marques de sa passion, cause instrumentalement par la vertu divine la grâce dans les âmes. L'action salvatrice de la divinité s'exerce à travers les actions humaines du Verbe incarné.

Quel est *l'apport du Cursus* theologicus des Carmes de Salamanque sur la causalité instrumentale de l'humanité du Christ ? Jean de l'Annonciation y a fidèlement traduit la pensée de son maître, S. Thomas: la défendant contre des interprétations erronées en précisant qu'il s'agit d'une causalité physique; en indiquant le fondement traditionnel; développant l'analyse métaphysique de la notion d'instrument dans le cas de l'humanité, amorcée par S. Thomas surtout au sujet des sacrements.

Il faut reconnaître qu'il est en tout cela très dépendant des théologiens des XVI[e] et XVII[e] siècles qu'il a consultés et qu'il cite; tout particulièrement de deux maîtres dominicains de Salamanque: Godoy au sujet de l'existence d'une causalité physique, F. de Araujo pour la nature de la vertu instrumentale.

Cependant, pour la *forme*, bien qu'il y ait des longueurs et des répétitions dans l'exposé de Jean de l'Annonciation, son traité représente un progrès certain pour la clarté, la simplicité de l'exposition, surtout par rapport aux interminables discussions de Godoy. Cette qualité, notable pour un professeur, le conduit parfois à des simplifications regrettables dans l'exposé des théories qu'il repousse; ainsi, il critique B. de Médina comme si ce théologien avait soutenu que le Christ est cause principale de la grâce au même titre que Dieu ; alors que Médina propose avec beaucoup de nuances sa théorie de la causalité seconde ministérielle principale (1); de même, sa réfutation de Jean de S. Thomas semble supposer que cet auteur identifie la vertu instrumentale à la motion divine qui ne serait que l'application à son acte second d'une vertu pléalable.

Quand au *fond* de la doctrine, il se contente dans l'ensemble de reprendre les questions déjà traitées par ses prédécesseurs, avec des

---

(1) *C.T.S.*, tract. XXI, disp. 23, dub. 3, § I; B. DE MEDINA, *in III p.*, q. 13, a. 2, 8[a] conclusio.

arguments analogues. Sur deux points cependant, il faut remarquer un apport nettement personnel. D'une part, au sujet de la nature de la vertu instrumentale comme *qualité fluente*, théorie ancienne, mais sur laquelle notre auteur apporte des précisions nouvelles, contre Jean de S. Thomas ; sur ce point, la solution de Jean de l'Annonciation est discutable : elle amenuise la différence propre entre cause principale et cause instrumentale, et minimise l'unité d'opération de l'instrument et de l'agent principal ; l'explication de Jean de S. Thomas par la motion intentionnelle est bien préférable. (1)

Par contre, Jean de l'Annonciation se montre beaucoup plus heureux par l'accent qu'il met sur la *preuve positive*. Ce n'est pas qu'il ait pris la peine de chercher de nouveaux textes ; tous ceux qu'il cite sont utilisés déjà par ses prédécesseurs ; on peut discuter aussi sa méthode d'interprétation, trop verbale et abstraite. Mais son mérite est d'avoir situé avec beaucoup de netteté la place de cet argument, insistant pour dire que c'était le seul valable en cette matière qui dépend du libre vouloir de Dieu. Il ne cherche pas à déduire rationnellement un fait qui ne peut nous être connu que par des données positives ; ce qui ne l'empêche pas, une fois connue l'existence de ce fait, d'user de toutes les ressources de la raison spéculative pour en pénétrer l'intelligibilité. Et en cela il se montre excellent théologien.

On peut cependant apporter quelques *réserves* d'ensemble sur l'exposé de Jean de l'Annonciation. Sans doute par souci pédagogique du professeur qui ne veut pas disperser l'attention des étudiants, il a bien centré sa réflexion sur l'humanité comme instrument ; mais pour cette raison, il a très peu marqué le lien de cette doctrine avec d'autres aspects du mystère chrétien, à la différence de S. Thomas qui fait appel à la notion de l'instrument conjoint pour éclairer diverses questions de la christologie. Cette perspective un peu abstraite du Cursus theologicus de Salamanque fait aussi que les caractères propres de l'instrumentalité de l'humanité du Christ ne sont pas pleinement mis en lumière. Il faut dire également que l'attitude combattive à l'égard des adversaires contribue à diminuer l'intérêt du Cursus, trop préoccupé d'accumuler les arguments qui renverseront la position adverse ; alors que, chez S. Thomas, les objections ont surtout

(1) *C.T.S.*, l. c., dub. 6. Cf. dans le texte complet de la thèse, 2e partie, ch. II, surtout le § 4 où sont comparées les deux explications.

un rôle positif, pour aider l'intelligence à mieux pénétrer la vérité de son objet, qui finalement ressort en pleine lumière; ici, on a un peu l'impression d'avoir une succession de thèses adverses réfutées.

Sans sortir de l'orientation profonde de Jean de l'Annonciation, et en utilisant des éléments qui se trouvent dans son exposé, on pourrait éviter ces inconvénients en faisant ressortir le mode propre selon lequel se réalise dans l'humanité du Christ la *notion analogique* d'instrument. C'est en exerçant son action propre qu'un instrument cause, sous la motion de l'agent principal, l'effet propre de cet agent; ceci est proportionnellement vrai de tout instrument, depuis les instruments artificiels comme le ciseau qui, en faisant éclater le marbre, façonne une statue sous la motion du sculpteur, jusqu'à l'humanité sainte de Jésus qui, en posant ses actes humains, cause la grâce sous la motion divine. Mais, cependant, la réalité signifiée par le terme d'instrument dans l'humanité du Christ diffère essentiellement de toute autre; on peut le montrer, d'une manière progressive, en notant que l'humanité du Christ est un instrument de la divinité, un instrument animé, et surtout un instrument conjoint.

Parce qu'elle est instrument *de la divinité*, l'humanité du Christ peut agir à distance, et, surtout, causer des effets avec lesquels sa vertu propre est sans proportion aucune; en cela, elle diffère essentiellement des instruments des agents créés qui en usent par besoin; Dieu au contraire prend des instruments par libéralité, pour manifester sa gloire en communiquant sa causalité, et pour adapter à notre nature les moyens de salut: les sacrements, signes sensibles; surtout le cœur humain du Christ d'où s'écoulent les flots de la grâce.

Ceci nous conduit à envisager un second caractère de l'humanité du Christ: c'est un instrument *animé*, non un instrument inerte comme les sacrements; il est mû, mais aussi il se meut lui-même; il a pour ainsi dire l'initiative de son action instrumentale, comme le ministre des sacrements qui, quand il le veut, peut absoudre, consacrer; il faudrait insister plus que ne le fait Jean de l'Annonciation sur le rôle de la volonté du Christ dans son action instrumentale (1), de sa science bienheureuse et infuse, de sa plénitude de grâce.

(1) Cf. BOUESSÉ, *op. c.*, p. 379 sq.

Enfin, ce qui distingue l'humanité du Christ de tout autre instrument de la divinité, est d'en être l'instrument *conjoint*. L'humanité de Jésus communie à tout ce que la divinité opère dans l'ordre surnaturel créé. Elle a un pouvoir d'excellence à l'égard de tous les autres instruments de la divinité, instruments séparés qui reçoivent de l'instrument conjoint leur motion instrumentale (1). Elle est le principe universel de tous les effets surnaturels.

> " Dans le Christ habite corporellement toute la plénitude de la divinité... De sa plénitude nous avons tous reçu, grâce sur grâce..." (2)



(1) BOUESSÉ, *op. c.*, p. 382.

(2) *Col.*, II, 9 ; *Jo.* I, 16.

TABLE DES MATIÈRES